

لجامع المعقول والمنقول عُمدة المتكلّمين والمحقّقين
العلامة مُحمّد عَبد العزيز الفرهارِيْ

آستانه

بسم الله الرحمن الرحيم

أسبّحك اللهم ثم أهلّل
وإنك أعلى كلِّ شيء وأكملُ

وأنت القديم الدائم الفرد واحد
تدوم على كل مجد ولا تتحوّل

وأبعد من أن يُدْرِكَ العقل ذاته
ومطهّر عن كل ما يتخيّل

سميع بصير عالم متكلّم
قدير مريد واجب الذات أوّل

لك الحمد حمداً دائماً غير منتهي
على نِعَمٍ أدوارها لعلها تتسلسل

ومن أعظم الآلاء بعث رسولنا
فأرشدنا حقّاً فلا نتزلل

وهذا الكتاب المعجز الحق إنّه
قرآن كريم مستبين مفصّل

فصلّ على هذا النبي وآله
وأصحابه ما دامت السحب تهطل

وأنزل على عبد العزيز بن أحمد
من الفضل والإحسان ما هو أجمل

وبعدُ فهذا شرح عقائدِ
يحلّ منه كل ما كان يشكل

وقـد كتـب الأعـلام فـي كشـف سـره

حـواشـي تفشـي سـره وتفصِّـل

ولكننـي حـاولـت تسهيـل فهمـه

علـى المبتـدي وهـو المعيـن المسهـل

وطـوّلـتُ والتطـويـل لـم يـك عـادتـي

لمـا أنـه للمستفيـديـن أسهـل

وكـم نكتـة أوردتهـا لغـرابـة

وليـس لهـا فـي سـاحـة الشـرح مـدخـل

لأن بهـذا الشـرح نـاسـاً قـد اكتفـوا

وقـد أعـرضـوا عـن كـل مـا هـو أطـول

ففـاتهـم العلـم الكثيـر الـذي أتـت

بـه الأذكيـاء فـي الطـوال وفصلـوا

فـأوردت منهـا مـا ينـاسـب مـوجـزاً

لينظـر فيهـا الطـالـب المتـأمّـل

ولـم أتكلـف صنعـة المـزج عـامـداً

ولا أرتضيهـا والتكلـف يهمـل

وسميتـه نبـراس إذ هـو نيّـر

وفـي الليلـة الظلمـاء يهـدي ويـوصـل

إذا قلـت شـرح حـل شـرح عقـائـدٍ

فـذلـك تـاريـخ الكتـابـة يحصـل

وإن شئـت قـل غـرلـط ليسهـل عـده

ولكـن هـذا اللفـظ لغـو ومهمـل

رقمـت طـروسـاً فـي أوانٍ يسيـرة

وإنّ يـراعـي مـن بنـانـي أعجـل

وكـم خطـأ قـد أوجبتـه عجـالـة

مـن الحـاذق النحـريـر إذ هـو يعجـل

وكـــم عـــاقـــل قـــد ظـــل يـــرمـــق عيبَهـــا
وأمـــــا عـــــن المستحسنـــــات فيغفـــــل
ولكننـــــي أرجـــــو مـــــن الله عصمـــــة
علـــــى كـــــل تصنيـــــف فـــــلا أتـــــزلـــــزل
تبـــرأت مـــن عقلـــي وعلمـــي وحكمتـــي
وإنـــــي علـــــى تعليمـــــه أتـــــوكـــــل
ومـــــن يعتصـــــم بـــــالله كـــــان مـــــؤيّـــــداً
ومهتـــــديـــــاً فـــــي مـــــا يقـــــول ويفعـــــل
إلٰـــه البـــرايـــا أستخيـــرك ســـائـــلاً
ومـــــا خـــــاب عبـــــد يستخيـــــر ويســـــأل
فـــإنـــي بتصنيـــف الـــدفـــاتـــر مـــولـــع
علـــــى وَجَـــــل مـــــن أن تضيـــــع فتبطـــــل
فـــإن كـــان مـــا صنفتـــه لهـــو عـــابـــث
فيـــــا رب شغلنـــــي بمـــــا هـــــو أفضـــــل
وإن كـــان فـــي التصنيـــف خيـــر وبـــركـــة
فيسّـــــره لـــــي كيـــــلا يعـــــوقـــــن مشكـــــل
وأســـألـــك اللهـــم يـــا خيـــر ســـامـــع
بـــــأسمـــــائـــــك الحسنـــــى التـــــي هـــــي أبجـــــل
قبـــول تصـــانيفـــي جميعـــاً ورسمهـــا
علـــــى صفحـــــات الـــــدهـــــر لا تتـــــزيـــــل

* * *

ولنقدم **بعض أحوال الشارح**؛ فنقول: هو العلامة المسعود بن عمر الملقب بسعد الدين التفتازاني، صاحب المصنفات الشريفة؛ فمنها: «شرح تصريف الزنجاني»: صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة، وهو أول مصنفاته، ومنها: «شرح مراح الأرواح» في التصريف، ومنها: «الإرشاد» في النحو، ومنها: «السعدية شرح الشمسية» في المنطق، ومنها: «شرح إيساغوجي» رقمه في يوم واحد، ومنها: «شرح مفتاح العلوم» للسكاكي، ومنها: «الشرح المختصر على تلخيص المفتاح»، ومنها: «الشرح المطول» عليه، ومنها: «تهذيب المنطق والكلام»، ومنها: «المقاصد» و«شرح المقاصد» في الكلام، وهو عظيم الفوائد، وفيه تحقيقاتٌ لم يسبقه إليها أحد، ومنها: رسالة في تحقيق الإيمان، ومنها: «حاشية على العضدي» شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه مشهورة بشرح الشرح، ومنها: «التلويح» شرح «توضيح الأصول»، ومنها: «الحاشية على الكشاف تفسير الزمخشري».

وكان مقرباً معظماً عند السلطان الأمير تيمور الأعرج الذي كاد أن يستولي على الأرض كلها، فقدم السيد السند الشريف العلامة الجرجاني واعترض على عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف في إجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡ﴾ [البقرة: ٥] فجرى المناظرة بين العلامتين في محفل الأمير، فحكّما بينهما النعمانَ المعتزلي، فرجح قول الشريف، فرفع السلطان منزلته وحطّ منزلة السعد، وكان هذا في سنة إحدى وتسعين وسبعمائة، ثم توفي السعد يوم الإثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد تسعين وسبعمائة، وقيل: في تاريخه طيب الله ثراه، وهذا أكثر بواحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به بأساً، ثم قدم الشيخ محمد بن الجزري فجرى بينه وبين الشريف مناظرة في سنة ست وثمانمائة، فغلب الجزري، فرفع الأمير منزلته وحطّ منزلة الشريف، وهذا الكل من سوء فهم الأمير؛ فإن الإفحام في مسألة واحدة لا يوجب نقصاً في علم العالم، والله بكل شيء عليم.

قال الشارح قدس سره:

(بسم الله الرحمن الرحيم) اختلف أولاً: في أن الباء متعلقة بفعل نحو: أبتدىء، أو اسم نحو: ابتدائي، وثانياً: في أن المتعلق عام كالابتداء، أو خاص كالكتابة والقراءة، وثالثاً: في أنه مقدم أو مؤخر؟ والمشهور: أنه فعل عام مؤخر للحصر، وهو أبتدىء و(الباء) للاستعانة أو المصاحبة بمعنى التبرك، ويرجح الأول بأن المصاحبة تقتضي وجود الطرفين، والمبتدىء غير موجود بعد، ويرجح الثاني بأن التبرك أقرب إلى الأدب من جعل اسمه تعالى آلة.

و**(الله)**: اسم للذات المقدسة فقط، أو مع الصفات الكاملة، وتحيرت العقول فيه كتحيرهم في مسماه؛ فقيل: سرياني، وقيل: عربي غير مشتق وهو المنقول عن الإمام أبي حنيفة والشافعي والغزالي وسيبويه والخليل، وقيل: أصله المشتق من أَلِه كعلم: إذا تحير؛ لتحير العقول فيه، وقيل: من ألهه: إذا عبده، فهو بمعنى المعبود كلباس بمعنى الملبوس، وقيل: من ألهت على فلان؛ أي: جزعت عليه؛ لأن الداعين يجزعون عليه... إلى غير ذلك من الأقوال، وقال بعض المحققين: هو الاسم الأعظم.

و**(الرحمن)** قيل: وصف، واختار ابن هشام أنه علم، فهو في التسمية بدل لا نعت، وهو أبلغ من (الرحيم)، وقيل: بالعكس، وقيل: متساويان، أما تخصيص الأول بالدنيا والثاني بالآخرة فلا معنى له؛ فقد صحّ في الدعاء المرفوع: «يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما».

(الحمد لله): اللام للجنس، أو الاستغراق، والحاصل واحد، ومن نسب الأول إلى المعتزلة والثاني إلى أهل السنة أخذاً من ظاهر عبارة «الكشاف» فقد وهم؛ إذ اختصاص الجنس يفيد الاستغراق. والمعتزلة وإن أسندوا الأفعال إلى العباد لكنهم لا ينكرون اختصاص المحامد كلها به تعالى؛ لاعترافهم بأن الحق سبحانه هو خالق القدرة فيهم، وقال بعض المحققين: اللام للعهد، والمراد: هو الحمد الذي حمد الله سبحانه على نفسه؛ وذلك لعجز العبد عن أداء الحمد، فهو كقوله: «لا أحصي ثناء عليكَ، أنتَ كما أثنيتَ على نفسك».

وأما ابتداؤه بالتسمية والتحميد والتصلية عملاً بأحاديث: أحدها: «كل أمر ذي بال لا يبدء فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع» رواه الحافظ عبد القادر عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه بسند حسن. ثانيها: «كل كلام لا يبدء فيه بالحمد لله فهو أجذم» رواه أبو داود والنسائي. ثالثها: «كل كلام لا يبدء فيه بالصلاة عليّ فهو أقطع» رواه أبو موسى المديني، ولا تعارض بين الأحاديث؛ إما لأن الابتداء في الكل عرفيّ وهو الإيراد قبل المقصود.

وإمّا لأن الابتداء في بعضها حقيقي، وفي البعض إضافي، وإما لأن (الباء) للاستعانة، ومعنى: «لم يبدء بها»: لم يستعن بها.

وأما الترتيب بين الثلاثة: فلا يخفى وجه تأخير الصلاة؛ لأن ذكر الله سبحانه أقدم، وفي تقديم التسمية على الحمد وجوه:

أحدها: الاقتداء بالقرآن.

ثانيها: إجماع السلف على تقديمها عليه حيث اجتمعا.

ثالثها: أن حديث الحمد ضعيف؛ لأنه مروي عن الأوزاعي عن قرة بن عبد الرحمن عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة، وفي قرة مقال، وأورد: عليه أن سعيد بن عبد العزيز رواه عن الزهري، وأن الحديث صححه ابن حبان وأبو عوانة وهما من عظماء أئمة الحديث.

رابعها: أن المحققين صرحوا بأن التسمية تفيد الحمد أيضاً؛ لأن الحمد بيان الكمال، واعترض عليه بأنه إنما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله، ولكن المروي: «بالحمد لله»، وفيه بحث؛ أما أوّلاً: فبأنه لم يثبت الرواية بضم الدال فكلتا العبارتين سواء، وأما ثانياً: فبأن رواية الإمام محيي السنة: «بحمد الله»، ورواية ابن ماجه: «كل أمر ذي بال لا يبدء فيه بالحمد أقطع»، ورواية أحمد: «كل أمر لا يفتح بذكر الله فهو أبتر» فعلم أن المراد بالحمد ذكر الكمال وهو حاصل بالتسمية، وبهذا ينحل ما أورد على بعض المصنفين؛ لاكتفائهم بالتسمية عن الحمد.

نعم ؛ ذكر الحمد على حدته أتم وأكمل في امتثال ظاهر الحديث. بقي ههنا بحث: وهو أن بعض الفضلاء زعم أن حاصل حديثي التسمية والتحميد واحدٌ وهو: الابتداء بذكر الله كما يدل عليه أن أبا هريرة راوي الحديثين روى تارة: «لم يبدء بحمد الله» ، وتارة: «ببسم الله» وتارة: «بذكر الله».

وعندي فيه نظر ؛ لأن البسملة مذكورة بتمامها في الحديث الذي تقدم من رواية عبد القادر ، وأخرج الخطيب في جامعه: «كل أمر لا يبدء فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فلا يعنى» فالبسملة مأمورة بلفظها.

(المتوحّد): هو أبلغ وأوكد من الواحد ، وتفصيل ذلك: أن علماء العربية ذكروا لباب التفعل معاني ، والمناسب منها بهذا المقام ثلاثة:

أحدها: الطلب كالاستفعال ، نحو: تعظم ؛ أي: طلب العظمة.

ثانيها: التكلف وهو حمل الكلفة ؛ أي: المشقة في الاتصاف بصفة ، نحو: تحلم ؛ أي: كظم الغيظ ، ويدل عليه قول الحاتم الطائي:

تحلـم علـى الـدونيـن تستبـق ودّهـم
ولـن تستيطـع الحلـم حتـى تحلـم

ثالثها: الصيرورة بلا صنع صانع ، نحو: تحجر الطين؛ أي: صار حجراً من غير أن يطبخه أحد على النار ، ونحو: تولّد الدود ؛ أي: بلا أبٍ وأم ، بخلاف التوالد فإنه منهما ، وأعترض عليه بأنه لا بدّ للحادث من صانع.

وأجيب: بأن المراد هو عدم ملاحظة الصانع ، وقد يجاب بأن المراد الصانع الظاهري.

ثم اعلم أن المحشين جوزوا حمل (التوحد) على المعاني الثلاثة بنوع من التأويل ؛ أما الطلب: فمعناه اقتضاء ذاته تعالى الوحدة ، وأما التكلف: فمجاز عن الكمال في الوحدة ، وأما الصيرورة: فمجردة عن معنى الانتقال من حال إلى حال؛ فمعنى الكلام: الحمد لمن يقتضي ذاته الوحدة ، أو الحمد للموصوف بالوحدة الكاملة ، أو الحمد للموصوف بالوحدة الذاتية ليست بصنع صانع ، وههنا نكتة أخرى وهي أن كلمة (المتوحد) إشارة إلى الشهادة التي هي

من سنن الخطبة كما ذكره بعض علماء الحنفية مستدلاً بقوله عليه السلام: «كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء» [رواه الترمذي]، ولكن ضعّفه بعضهم.

(**بجلال ذاته**): الجلال: العظمة، وأيضاً: الهيئة الموجبة للخوف والدهشة، وكثيراً ما يطلق على الصفات السلبية، نحو: ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب.

و(الذات) مؤنث، ويعبر به عن حقيقة الشيء القائم بنفسه؛ لأنها صاحبة الصفات القائمة بها.

ثم اعلم أن (الباء) تحتمل أربعة معان:

أحدها: التعلق بالمتوحد؛ من قولهم: توحد زيد بالمال: إذا أخذه كله ولم يشاركه فيه أحد، فالظرف لغو، والمعنى: الحمد لمن لا شريك له في جلال ذاته، والحمد لمن لا شريك له في ذاته الجليلة؛ كقولهم: العلم حصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة الحاصلة، وأورد عليهما: أن كل شخص مفرد بصفته.

ثانيها: الملابسة، والظرف مستقر في موقع الحال من ضمير المتوحد، فالمعنى: الحمد للموصوف بالوحدة حال كونه ملابساً بجلال ذاته.

ثالثها: السببية للمتوحد، ومعناها: كون جلال الذات مقتضياً لكونه واحداً، واعترض عليه بأنه يمنع عطف الكمال على الجلال، وأجيب: بأنه يريد بالمتوحد الموصوف بالوحدة الكاملة، وكمال الوحدة يجوز أن يكون مسبباً عن جلال الذات وكمال الصفات وإن لم يكن أصل الوحدة كذلك.

رابعها: السببية للحمد؛ كقولك: حمدته بعطائه، وما يقال من أن الحمد لا يكون إلا على جميل اختياري فلم يصح، بل الكمال كله محمود.

(**وكمال صفاته**): الكمال: ضد النقصان، والصفات: جمع صفة، وأصلها: وصف ـ بالكسر ـ حذف الواو وعوض عنها التاء، وكمال الصفات: هو دوامها وشمولها وعدم وقوفها على نهاية، بخلاف صفات المخلوقين،

وفي هذه الفقرة إشارة إلى التوحيد والصفات الثبوتية؛ وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة؛ لأن الصفات إذا أطلقت أريد بها الثبوتية.

(المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته): المتقدس: المتطهر بالمعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في (المتوحد)، والنعوت ـ بالضم ـ جمع نعت بالفتح، وهو الوصف وما يوصف به، والجبروت بفتحتين: مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة، يقال: نخلة جبارة: إذا كانت طويلة، وأيضاً: القهر لا على سبيل الظلم، والمعنى الأول أنسب بالمقام، وهذه الصيغة للمبالغة؛ كالملكوت بمعنىٰ الملك العظيم، والعظموت للعظمة الكاملة.

ثم الظاهر أن صفات الجبروت هي الصفات السلبية، والظرف في موضع الحال عن ضمير المتقدس، واستعيرت الظرفية لاتصافه بصفات الجبروت؛ لأن تلك الصفات تنفي كل نقص عنه فهي له بمنزلة الحصن للملك، وفي الحديث القدسي: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري» رواه مسلم.

وزعم بعضهم أن صفات الجبروت هي صفات الأفعال كالتخليق والترزيق والإحياء والإماتة، وقيل: أريد بها جميع الصفات الإلٰهية.

وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة؛ نحو: زيد عدل، وقيل: نعوت الجبروت إضافة بيانية، والعظمة وإن كانت نعتاً واحداً لكن عُدّت نعوتاً؛ للمبالغة، ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة وإن كانت جائزة لكن ما اخترناه أحسن. و(الشوائب) جمع شائبة من الشوب وهو الخلط، وقد يطلق الشوائب على الأدناس، وكلا المعنيين جائز ههنا.

و(النقص) بالفتح: ضدَ الكمال، و(السمات) بالكسر: العلامات جمع سمة بالكسر ففتح، وأصلها: وسم نقل كسر الواو إلى السين وعوض التاء عن الواو من الوسم بالفتح: وهو وضع العلامة على الشيء من الكي وغيره، وفي هذه الفقرة إشارة إلى تنزيه الواجب تعلى عن كونه جسماً وعرضاً ومَكانياً وزمانياً ونحوها.

(والصلاة): مصدر كالتصلية من باب تفعيل ، أو اسم وضع موضع مصدر ، والألف منقلبة عن الواو مفتوحة؛ ولذا كتبت بها وفخمت بالإمالة إليها .

واختلف في معنى الصلاة على أقوال :

الأول : أن أصلها الدعاء بالخير ، وهذا من العباد ظاهر ، وأما من الله سبحانه فقيل : مجاز بمعنى الرحمة؛ لأن الدعاء سببها ، وقيل : شبه إرادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير .

الثاني : أنها مشتركة بين الدعاء والرحمة؛ فالأول من العبد ، والثاني من الله سبحانه .

الثالث : أن أصلها الثناء الكامل كما في «شرح التأويلات الماتريدية» .

الرابع : أنها التعظيم ، وهذا في الدنيا بإعلاء ذكره وشرعه ، وفي الآخرة بتضعيف أجره وقبول شفاعته . كذا ذكره ابن الأثير .

الخامس : أنها العطف، وهو من الله تعالى رحمة، ومن غيره دعاء . ثم لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والسجود صلاة على هذه الوجوه الخمسة؛ لاشتمالها على الدعاء وثناء الله تعالى وتعظيمه .

السادس : ما اختاره أبو علي الفارسيُ وابن جني وتبعهما الزمخشري من أن أصلها : تحريك الصلوين وهما العظمان الظاهران عند رأسي الفخذين ، ثم نقلت إلى ذات الركوع لتحرك الصلوين فيها، ثم منها إلى الدعاء؛ لاشتمالها على الدعاء ، أو لمشاركتهما في الخشوع ، وطعن المحققون كالإمام الرازي والقاضي البيضاوي في هذا الاشتقاق؛ لأن الصلاة بمعنى الدعاء شائع في إشعار الجاهلية وهم لا يعرفون ذات الركوع .

بقي ههنا نكات شريفة :

الأولى : جرت عادة المصنفين بالتصلية بعد التحميد؛ أما أولاً : فلحديث أبي موسى المديني وقد تقدم ، وأما ثانياً : فلأن ذكر النبي ﷺ في الخطب سنة

مأثورة عن النبي ﷺ والسلف ، وأما ثالثاً: فللاستعانة على تصنيف الكتاب؛ لأن الصلاة سبب لقضاء الحاجات وكفاية المهمات على ما ثبت بالحديث وتجارب الصلحاء ، وأما رابعاً: فلقوله عليه الصلاة والسلام: «من صلّى عليّ في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في الكتاب» وهذا وإن كان ضعيف الإسناد لكن الحديث الضعيف يعمل به في الفضائل.

الثانية: كرهوا إفراد الصلاة بدون التسليم؛ لقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فيرد على الشارح أنه فعل المكروه ، والجواب: أن الإمام المحقق النووي أبطل القول بالكراهية ، والتسليم في الآية يحتمل الانقياد ، ولو سلّم فلا دلالة على الجمع نحو: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] ، وقد صح عن النبي ﷺ أحاديث في تعليم كيفية الصلاة وهي خالية عن التسليم ، وكفى به حجة على عدم الكراهة. نعم؛ التسليم في نفسه عبادة شريفة كالصلاة.

الثالثة: قيل: أراد الشارح صلاة الله سبحانه؛ إذ لا استعلاء لصلاة غيره تعالى على النبي ﷺ ، وعندي: الدعوى صحيحة؛ لأن العبد عاجز عن أداء حق التصلية؛ فطلب الصلاة من الحق سبحانه أفضل ، ولكن الدليل غلط؛ لأن (على) لا توجب الاستعلاء الحقيقي ، وإلا لم يجز قولك: توكلت على الله.

الرابعة: الصلاة على النبي ﷺ واجبة في العمر مرة عند الطحاوي ، وكلما ذكر اسمه عند المحققين إلا إذا وقع التكرار في مجلس واحد ، فرخص بعضهم في الترك.

(على نبيّه) قيل: اختار النبي على الرسول؛ لإشعاره بالتعظيم ؛ لأنه مشتق من النباوة معتل اللام وهو العلو والارتفاع ، وأيضاً: الأرض المرتفعة ، واعترض عليه بأنه خلاف مذهب المحققين ومنهم سيبويه، وهؤلاء على أنه مهموز اللام؛ لإجماع العرب على قولهم: تنبّأ مسيلمة الكذاب بالهمزة، فالنبي: مشتق من النبأ بسكون الباء ، وهو بمعنى الإخبار ، أو الظهور ، أو من النبأة بسكون الباء: وهو الصوت الخفي ، وكل من المعاني الثلاثة صحيح في النبي؛ لأنه مخبر ، وظاهر الحقيقة ، وسامع الوحي ، أو

منقول عن النبيء على فعيل بالهمزة وهو الطريق؛ لأن طريق إلى الله سبحانه.

وأجيب: بأن قولكم ضعيف؛ أما أولاً: فلأن النبي لم يسمع مهموزاً مع أن هذا الإعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات، وأما ثانياً: فلأنه سمع النبي ﷺ أعرابياً يقول: يا نبيء الله ـ بالهمزة ـ فنهاه عن ذلك، ودفع الأول بأن التزام الإعلال غير مسَلَّم وإن اشتهر، وفي «شرح الشافية»: جاء النبيء ـ مهموزاً ـ في القراءات السبع، والثاني بأن الحديث غير صحيح وإن رواه الحاكم؛ لأن في سنده حمران من غلاة الشيعة، ولو سلم فلعل الأعرابي أراد اشتقاقه من نبأت الأرض: إذا خرجت منها إلى الأخرى.

وعندي: أنه اختار النبي لوجهين: أحدهما: براعة الاستهلال؛ لأن المشهور في لسان المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة:

ثانيهما: أن النبي أمدح من الرسول عند بعضهم؛ لأن الرسول يطلق عرفاً على كل من أرسل، بخلاف النبي، ولأن من أرسله الله تعالى قد لا يكون نبياً كجبريل، وعن البراء بن عازب قال: قلت: (اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، ورسولك الذي أرسلت) فنهى النبي ﷺ عنه وأمر بأن أقول: «وبنبيك الذي أرسلت». كما في «صحيح البخاري»، وفي وجه النهي أقوال أخر تطلب من شروحه.

(محمد): هذا أشهر أسمائه صلى الله عليه وآله وسلم، وهي قيل: تسعة وتسعون، وقيل: ثلاثمائة، وقيل: ألف، ولم يسم بهذا الاسم أحد قبله، ولكن لما قرب زمان بعثه وعرف العرب ذلك بإخبار أهل الكتاب سمى الناس بعض أبنائهم محمداً؛ رجاء أن يكون هو.

(المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته): المؤيد: اسم مفعول من التأييد: وهو التقوية من الأيد وهو القوة كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] والسطوع بضمتين: الارتفاع؛ يقال: سطع الصبح والرائحة والغبار: إذا ارتفعت. والحجج بضم ففتح: جمع حجة بالضم والتشديد: وهي الدليل المثبت للحق. والوضوح بالضم: الظهور. والبينة: الأمر الظاهر من قولهم:

بان: إذا ظهر ثم أطلق على كل ما يظهر الحق ، والتأنيث بتأويل الآية والمعجزة ، أو للمبالغة.

ثم المراد بالحجج والبينات هي المعجزات إلا أنها من حيث الغلبة على الخصم حجة، ومن حيث ظهورها بينة ، ويجوز أن يراد بهما أو بأحدهما الدلائل المطلقة ، ثم في الضميرين وجهان:

أحدهما: الرجوع إلى الحق سبحانه ، وإضافة الساطع إلى الحجج والواضح إلى البينات إما بمعنى من ، وإضافة الصفة إلى موصوفها بتأويل الحجج الساطعة، والبينات الواضحة ، وعلى كلا الوجهين يفيد أن معجزات نبينا ﷺ أعظم من معجزات سائر الأنبياء؛ إذ إضافة الجمع تفيد الاستغراق ، فمعنى حججه وبيناته: جميع الحجج والبينات.

ثانيهما: الرجوع إلى الرسول ﷺ، وإضافة الساطع والواضح حينئذ إضافة الصفة إلى الموصوف إما بمعنى من فلا يفيد المدح؛ لأن كونه مؤيد بالحجج التي هي أظهر الحجج الظاهرة على يده لا يفيد كون حجته أظهر من حجج الأنبياء. ثم لا يخفى أن معجزات نبينا ﷺ أكثر من معجزات الأنبياء بل كادت أن لا تحصر وقد جمع فيها مجلدات ، وأن معجزاتهم كانت معهم ، و أحد معجزاته القرآن الباقي إلى آخر الدهر.

(وعلى آله) ذكر الآل في التصلية على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة مأثورة ، وقد ثبت في كثير من الأحاديث الصحيحة أن الصحابة قالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف نصلي عليك؟ فقال: قولوا: «اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد...» إلى آخر الحديث ، أما اكتفاء أهل الحديث بقولهم: صلى الله عليه وسلم فللاختصار ، أو بإرادة أنهم مع النبي ﷺ كنفس واحدة فالصلاة عليه صلاة عليهم ، وأما ما يروى في الحديث: «من صلّى عليّ ولم يصلّ على آلي فقد جفاني» فلم يصح.

واختلف في الآل المصلّى عليهم؛ فقيل: بنو هاشم ، وقيل: أولاده ، وقيل: الفقهاء والمجتهدون ، وقيل: أتباعه وهو المختار ، عن أنس رضي الله

عنه قال: سئل النبي صلى الله عليه وآله ولم عن آل محمد قال: «كل تقي»، وفي رواية: «كل مؤمن»، وفي سندهما ضعف، وهٰهنا نكتتان شريفتان:

الأولى: لا يجوز التصلية والتسليم على غير الأنبياء استقلالاً عند المحققين من أهل السنة، خلافاً للروافض؛ فإنهم يصلون ويسلمون على أهل البيت محتجين بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ﴾ [البقرة: ١٥٧] وبالسلام على الأحياء وأهل القبور.

ولنا: أولاً: أن بعض الشيعة ادعت النبوة في أئمة أهل البيت، وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن السلف، فلزمنا خلافهم، وثانياً: أن هذا في عرف السلف من شعار الأنبياء، فلزم التخصيص بهم، كما لا يجوز أن يقال في النبي صلى الله عليه وآله وسلم: عز وجل وإن كان عزيزاً جليلاً.

الثانية: يحكى في الحديث: «من فصل بيني وبين آلي (على) فعليه كذا» وهو من مفتريات الشيعة، ويبطله الأحاديث الصحيحة الواردة في الصلاة مع كلمة (على) كصلاة التشهد، وتكلف بعض علماء أهل السنة في جوابهم بوجهين:

أحدهما: أن الفصل هو ترك (على) عند ذكر الآل بعد ذكرها مع اسم النبي ﷺ؛ لأنها تفيد التأكيد فيفوت التأكيد بتركها.

الثاني: أن كلمة (على) في الحديث مشدودة الياء؛ أي: مَن زعم أن أولاد علي رضي الله عنه ليسوا من آل النبي ﷺ فعليه كذا.

(وأصحابه): جمع صاحب صرح به سيبويه، وزعم الشارح في «شرح الكشاف»: أن جمع فاعل على أفعال لم يثبت، وأما الأصحاب: جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب، أو بسكونها: اسم جمع، ثم أهل الحديث على أن الصاحب: من رأى النبي ﷺ، وأو رآه النبي ﷺ كالمكفوفين مسلماً، ثم مات على الإسلام، وشرط بعضهم طول الصحبة نحو ستة أشهر، وبعضهم الغزاء معه، والصحيح هو الأول.

وههنا بحث: وهو أن الشيعة زعموا أن ذكر الأصحاب في الصلاة بدعة لم ينقل عن النبي ﷺ. والجواب عندي بوجهين:

أحدهما: أنهم من الآل على المذهب المختار، ولكن لما شاع في العامة تفسير الآل بأهل البيت والأولاد، وظهر من الشيعة سب الصحابة، صرح أهل السنة بذكرهم على سبيل التخصيص بعد التعميم إظهاراً للحق.

الثاني: أن الصلاة عليهم مأثورة، قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وعن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: «اللهم صل على آل فلان» فأتاه أبي بصدقته فقال: «اللهم صلِّ على آل أبي أوفى» [رواه البخاري ومسلم]، ولكن جعلنا الصلاة عليهم تبعاً للصلاة على النبي ﷺ لما تقدم.

بقي ههنا بحث: وهو أن بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصلية: أن الصلاة على الآل والأصحاب وسيلة إلى النبي ﷺ، والصلاة عليه وسيلة إلى الله تعالى، وأورد عليه: أن الوسيلة ينبغي أن تقدم.

وأجيب: بأنها مقدمة ذهناً وإن لم تقدم ذكراً.

(هداة طريق الحق وحماته): الهداة والحماة بالضم: جمع هادٍ وحامٍ من الحماية بالكسر: وهو الحفظ، وهما نعتان للآل والأصحاب معاً، ويجوز أن يكون الهداة هم الآل، والحماة هم الصحابة على اللف والنشر.

(وبعد): بعد: ظرف يبنى على الضم إذا كان المضاف إليه محذوفاً منوياً؛ أي: بعد الحمد والصلاة، وهذا التركيب يذكر للفصل بين الكلامين؛ ولذا يسمى فصل الخطاب، واختلف في أول من قال: أما بعد؛ فقيل: داود عليه السلام، وفسر به قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٠]، وقيل: يعرب بن قحطان، وقيل: يعقوب عليه السلام، وقيل: سحبان وائل، وقيل: كعب بن لؤي أحد أجداد النبي ﷺ.

وللعلماء في عبارة الشرح أبحاث :

الأول: إن الكلام السابق لإنشاء الحمد والصلاة ، واللاحق للإخبار ، وعطف الخبر على الإنشاء غير فصيح .

وأجيب أولاً: بأنا لا نسلم عدم فصاحته مطلقاً ، وثانياً: بأن المعطوف إنشاء لمدح العلم والمختصر ، وثالثاً: بأن المعطوف عليه إخبارُ ، والإخبار بالحمد والصلاة يستلزم المطلوب بهما . وأورد عليه أن ذلك في الحمد مسلم؛ لأن الإخبار بالحمد حمدٌ ، أما الصلاة فليست كذلك اللهم إلا أن يراد بعض معانيها كالتعظيم والثناء ، ورابعاً: بأنه عطف القصة على القصة ، ومعناه: عطف مجموع جمل مذكورة لغرض على مجموع جمل مذكورة لغرض آخر من غير ملاحظة إخبار أو إنشاء ، وهذا جائز إجماعاً .

البحث الثاني : أنه لا معنى لهذه الفاء بلا ذكر (أمّا) ، وأجيب بوجوه :

أحدها : أن أمَّا متوهمة ، ومعنى التوهم : ظن غير المذكور مذكوراً؛ لكون المقام مقام ذكره؛ كقول الشاعر :

بدا لي أني لست مدرك ما مضى
ولا سابق شيئاً إذا كان جائيا

بجر (سابق) على توهم الباء في مدرك .

ثانيها : أن (أما) مقدرة بعد الواو ، واعترض عليه أولاً: بأن المقدر في حكم المذكور ولم يسمع ، وأما بعد في مواقع فصل الخطاب عن العرب ، وأجيب : بأن صاحب «المفتاح» قال في آخر فن البيان : وأما بعد فإن خلاصة الأصلين . . .

ودفع بأنّا لا نسلم أن السكاكي ممن يحتج بكلامه؛ ولذا خطّؤوه في الجمع، ولو سُلِّم فليس هذه الكلمة في كلامه من فصل الخطاب ، بل للإجمال بعد التفصيل ، وإذا كانت (أما) لذلك جاز جمع الواو معها ، بخلاف ما إذا كانت لفصل الخطاب .

وثانياً: بأن الشيخ الرضي صرح بأن تقدير (أما) مشروط بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً، وما قبل الفاء منصوباً نحو: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: ٣].

وثالثها: أن (أما) حذفت وعوض عنها الواو، فيكون الواو بمعنى أما للعطف، فلا يرد عطف الإخبار على الإنشاء، وأورد عليه: أنه لا مناسبة بينهما حتى يجوز التعويض، والجواب: أن العطف يفيد التفصيل، و(أما) قلما تخلو عن معنى التفصيل وإن لم تكن في ما نحن فيه للتفصيل.

ورابعها: أن الفاء لإجراء الظرف مجرى الشرط كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١].

وخامسها: أن التقدير: وأحضر بعد الحمد والصلاة ما سيأتي، فإن المختصر... فالأمر إنشاء معطوف على الإنشاء، والفاء للتعليل.

وسادسها: أن الفاء زائدة أوردت للتنبيه على أن كلمة (بعد) غير مضافة إلى ما بعدها، وأنها مبنية على الضم.

وسابعها: أن الظرف قائمة مقام (لما) الشرطية، فالمعنى: لما حمدنا وصلينا فإن مبنى علم الشرائع...

البحث الثالث: أن ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلاة أم لا، فلا معنى للتفريع. أجيب: أولاً: بأن الشرط قد يكون قيداً لمضمون الجملة؛ نحو: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: ٥] وقد يكون قيداً للإخبار بها؛ نحو: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] وما نحن فيه من القسم الثاني، وثانياً: بأن المراد هو البعدية بحسب الرتبة، وثالثاً: بأن التقدير: وبعد فنقول كذا، أو فاعلم كذا.

(**فإن مبنى علم الشرائع والأحكام**): المبنى بالفتح: ما يبنى عليه غيره، والشرائع: جمع شريعة، وهي في اللغة: الطريق، وفي عرف المسلمين: دين الإسلام، وقد يسمى كل مسألة من الدين: شريعة، وعليه مبنى قوله: علم الشرائع.

والحكم في عرف علماء الشرع: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير، ولهم في تفسير هذا التعريف وجهان:

أحدهما: مصطلح أصول الفقه: وهو أن الحكم هو الإيجاب والتحريم والندب والكراهة والإباحة؛ أي: جعل الفعل واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً أومباحاً.

والخطاب في تعريفه: هو الكلام الموجه للأفهام، والأشعري يريد به الكلام النفسي الأزلي، وقولهم: بأفعال المكلفين احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته، وتنزيهاته نحو: لا إله إلا الله، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقولهم: بالاقتضاء والتخيير احتراز عن القصص المتعلقة بأفعال المكلفين كقصة موسى عليه السلام وفرعون، أو الأخبار المتعلقة بها نحو: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] ثم الاقتضاء هو الطلب؛ فإن كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترك فهو الإيجاب، أو بدون المنع فهو الندب، وإن كان طلب الترك مع المنع عن الفعل فالتحريم أو بدون المنع فهو الكراهة، والتخيير: هو الإباحة.

الثاني: مصطلح فروع الفقه: وهو أن الحكم كون الفعل واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً، وهؤلاء يفسرون الخطاب بما خوطب به.

ثم الظاهر: أن المراد بعلم الشرائع والأحكام هو أصول الفقه وفروعه؛ لأنها أشهر بهذا الاسم، وزعم بعضهم أن المراد بعلم الشرائع: أصول الفقه، وبعلم الأحكام: فروعه، وقال بعضهم: المراد بعلم الشرائع: جميع العلوم المنسوبة إلى الشرع من التفسير والحديث، وبعلم الأحكام: أصول الفقه وفروعه.

ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنيّ لهذه العلوم؛ لأن هذا العلم يفيد معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل، ولا شك أن من لم يعرفه لم يعرف الأنبياء ولا القرآن والحديث ولا أصول الفقه وفروعه.

(وأساس قواعد عقائد الإسلام) الأساس بالفتح: أصل الجدار، والقواعد: جمع قاعدة، وهي في اللغة: الأساس، وأيضاً: الخشبة التي يركب عليها خشبات الهودج.

وفي اصطلاح العلماء: القضية الكلية التي يستخرج منها الأحكام الجزئية، والعقائد: جمع عقيدة، وهي: القضية التي يصدق بها، وقد تطلق على نفس التصديق، وفي تفسير هذه الفقرة وجوه:

أحدها: لنا، وهو أن القواعد بالمعنى الاصطلاحي، فقواعد العقائد: نحو قولك: كل نقص منفي عن الواجب تعالى، فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من أن الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني، وعلم الكلام أساس لتلك القواعد؛ لأنه يجمعها ويقيم البراهين عليها.

الثاني: المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها من مباحث الوجود والعدم والوجوب والإمكان والعلة والمعلول والأعراض والجواهر، والكلام أساس لتلك القواعد؛ لأنه مبرهنة فيه.

الثالث: أن المراد بالقواعد معناها اللغوي، وهو الأساس، وعقائد الإسلام: هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة، وحرمة الخمر، وأساس تلك العقائد هو أصول الفقه، والكلام أساس أصول الفقه، واعترض عليه بأن المتبادر من العقائد هي العقائد المبنية في الكلام سيما في مقابلة علم الشرائع والأحكام.

الرابع: أن أساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة، وعلم الكلام أساس الكتاب والسنة؛ أما المقدمة الثانية: فقد مرَّ بيانها وأما المقدمة الأولى: فلأن العقائد قسمان: قسم لا يستقل العقل بإثباته؛ كعذاب القبر والحوض والصراط والشفاعة، وتوقفه على النصوص ظاهر.

وقسم يستقل بإثباته؛ كوجود الواجب ووحدته وعلمه وقدرته وحدوث العالم، وهو وإن لم يكن موقوفاً على النصوص من حيث الإثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بها؛ فإن المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقّيتها غير معتبرة في العقائد.

واعترض عليه بأن العقائد جزء من الكلام فيلزم أن تكون العقائد أساساً لنفسها.

وأجيب: بأن العقائد بحسب اعتدادها موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فباختلاف الحيثية لا يلزم الدور.

الخامس: أن أساس العقائد هي أدلتها التفصيلية؛ كقولك: الأجسام لا تخلو عن الحوادث، فهي حادثة، وعلم الكلام أساس للأدلة؛ لأن المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي يعرف منه صحة الدليل وفساده جزءاً من الكلام. واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: أن مباحث النظر هي مباحث القول الشارح والقياس، فيلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الإسلام.

وأجيب: بأنهم قرروها على غير نهج المنطقيين، فهو فن مغاير للمنطق.

ثانيهما: إنه إنما يفيد مدح كلام المتأخرين لا هذا المختصر؛ لأنه خال عن مباحث النظر.

وأجيب: بأن المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان كاف فيه، وقرر بعض المحققين كون الكلام أساس الأدلة بأن في الكلام ما يبين هذه الأدلة ويدفع ما يرد عليها، وهذا أحسن.

السادس: أن المراد بالقواعد هي المسائل الأصولية؛ لأن استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها؛ كقولك: لا إمام إلا من قريشٍ؛ لأن النبي ﷺ قال: «الأئمة من قريش» والألف واللام على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في أصول الفقه، وعلم الكلام أساس لأصول الفقه.

واعترض عليه بأن العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور.

وأجيب: بأن العقائد تتوقف على الأصول من حيث الاعتداد، والأصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد.

(هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام): كلاهما اسمان لهذا العلم، ولكن الثاني أشهر؛ ولذا خصصه بالوسم، والموسوم: هو المشهور المعلّم بعلامة، واختار الموسوم على المسمى؛ لئلا يتوهم كون التسمية مختصة بالكلام، وسيذكر الشارح وجه التسمية بهما.

(المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام): المنجي: المخلص من الأفعال مخففاً، أو من التفعيل مشدداً، والغياهب: جمع غيهب وهو الظلمة، يقال: فرس غيهب؛ أي: شديد السواد. والشكوك بالضم: جمع شك وهو التردد في التصديق بلا ترجيح أحد الطرفين. والظلمات بضمتين: جمع ظلمة بالضم، والوهم: قوة دماغية تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كشجاعة زيد، ومن غلطه حكمه في الإلٰهيات كحكمه في الجسمانيات كإثبات الجهة والمكان للواجب سبحانه، والإضافتان من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه؛ كمطر الدمع، ولما كان الشك أعظم فساداً من الوهم وأكثر وقوعاً اختار له الغياهب، وجمع الكثرة في لفظي الغياهب والشكوك بخلاف الوهم؛ لأن الجمع بالألف والتاء على أفعال من أبنية القلة كما في «المفصّل».

(وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام): بالكسر بمعنى مفعول، كلباس بمعنى ملبوس من أمّه: إذا تبعه، وقال بعضهم: يستوي فيه الواحد والجمع؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱجۡعَلۡنَا لِلۡمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤].

(الهمام): بالضم: الرجل العظيم الهمة، وقيل: من يقصده الناس لحوائجهم؛ من الهم بمعنى القصد، وقيل: هو الرئيس الشجاع الجواد، وقيل: الملك العظيم، فعلى هذا فيه إشارة إلى أن فتواه تنفذ في العلماء لا تخالف كحكم الأمير في رعيته.

(قدوة علماء الإسلام) أي: مقتداهم، والقدوة بالضم: من يقتدي به غيره كالأسوة معنى وبناءً.

(نجم الملة والدين) النجم: الكوكب، والملة والدين واحد إلا أنه ملة من حيث إنه يجتمع عليه الناس، أو من حيث أنه يجمع في الكتب، يقال: أمللت

الكتاب؛ أي: جمعته أو كتبته ، ودين من حيث إنه يطاع؛ من قولهم: دان له؛ أي: أطاعه.

(عمر بن محمد النسفي): يكنى أبا حفص ، ولد سنة إحدى وستين وأربعمائة ، وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة بسمرقند. كان زاهداً متقياً ، له تصانيف في الفقه والحديث ، وله «المنظومة» في الفقه ، و«طلبة الطلبة» في اللغة ، وهو أحد مشايخ صاحب «الهداية» ، ومن العجائب: أنه دق باب الزمخشري صاحب «الكشاف» فقال: من بالباب؟ قال: عمر ، قال: انصرف ، قال: عمر لا ينصرف ، قال: إذا نكّر صرف.

(ونسف): بلدة من تركستان وتسمى نخشب ، وطولها ثمان وتسعون ، وعرضها تسع وثلاثون ، وهو من المجتهدين في فروع الحنفية ، ومن أتباع الإمام أبي منصور الماتريدي في الأصول.

(أعلى الله درجته): الإعلاء: الرفع ، والدرجة: المرتبة العالية ، ولأهل الجنة درجات بعضها فوق بعض على حسب مراتب ثوابهم ، وفي الحديث: «في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض» رواه الترمذي.

(في دار السلام): هي من أسماء الجنة ، قال الله تعالى: ﴿ ۞ لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [الأنعام: ١٢٧]، وفي التسمية وجوه:

أحدها: أن أهلها في سلامة عن كل مكروه.

وثانيها: أن الحق سبحانه يسلم عليهم؛ فعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرفعوا رؤسهم فإذا الرب عز وجل قد أشرف عليهم من فوقهم ، فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة» [رواه محيي السنة].

ثالثها: أن الملائكة تسلم عليهم ؛ لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم ﴾ [الرعد: ٢٣ ـ ٢٤].

رابعها: أن بعضهم يسلم على بعض؛ لقوله تعالى: ﴿ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ ﴾ [إبراهيم: ٢٣].

خامسها: أن معناه: دار الله تعالى، سميت به تشريفاً كبيت الله؛ فإن السلام من أسماء الله تعالى؛ لأنه سالم عن كل عيب، وقال الزجاج: لأن الناس سالمون عن ظلمة، وأصله مصدر وصف به للمبالغة، وإنما خص هذا الاسم بالإضافة للدلالة على سلامة أهل الجنة.

(يشتمل) خبر إنّ.

(من هذا الفن): بيان (درر) و(غرر) قدّم للسجع **(على غرر الفوائد)** الغرر بضم ففتح: جمع غرة بالضم والتشديد، وغرة كل شيء: أفضله، وأيضاً: بياض في جبهة الفرس يعد من علامات البركة، والفوائد: جمع فائدة: وهي ما يكسب من مال أو علم؛ فغرر الفوائد: أفاضلها، أو معناه: الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس، والإضافة كلجين الماء.

(ودرر الفرائد): الدرر بضم ففتح: جمع درة بالضم والتشديد، وهي اللؤلؤة، والفرائد: جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة؛ لانفرادها في الصدف، والإضافة كشجر الأراك.

(في ضمن فصول): حال من الغرر والدرر، ضمن الشيء: باطنه، والفصول بالضم: جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يتصل بما قبله وما بعده، وكثيراً ما يطلق على الكلام الفاصل بين الحق والباطل، وكلا المعنيين جائز.

(هي للدين قواعد وأصول): الجملة نعت لفصول.

(وأثناء نصوص): عطف على ضمن، والأثناء بالفتح: جمع ثَنَى بفتحتين كعصا: وهو الوسط، والنصوص بضمتين: جمع نص بالفتح وهو في اللغة: الإظهار، والشيء الظاهر، وفي عرف الشرع: كلام الشارع؛ لأن حقيقته ظاهرة، وخصه علماء أصول الفقه بما يكون دلالته واضحة على المعنى الذي يساق لأجله، وقد يسمى كلُّ كلامٍ واضحُ الدلالة: نصّاً، فمراد الشراح من النصوص: إمّا ما اقتبسه المصنف من آية كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، أو حديثٍ كقوله: «والخلافة ثلاثون سنة»، وإما جميع كلام المصنف، لصراحته ووضوحه.

(هي لليقين جواهر ونصوص): الجملة صفة لنصوص ، واليقين: العلم الذي لا يقبل الزوال ، والجواهر: الأحجار النفيسة كالياقوت والزمرد واللؤلؤ ، والفصوص بالضم جمع فص بالفتح: وهو ما يركب في حلقة الخاتم ، وقد جرت العادة بكونه من النفائس ، فالحاصل: مدح النصوص بكونها شريفة القدر في إفادتها اليقين.

(مع غاية من التنقيح والتهذيب): حال من الضمير في (يشتمل) ومِن: لبيان الغاية ، والتنقيح في اللغة: إخراج المخ من جوف العظم ، وتنقيح الشجرة: قطع شوكها وأغصانها الخالية عن الفائدة ، والمراد هنا: تجريد المطلوب عن الزوائد ، والتهذيب: إصلاح الشيء ، وأيضاً: جعله خالصاً عمن لا يليق به.

(ونهاية من حسن التنظيم والترتيب): التنظيم في اللغة: جعل اللآلىء في السلك ، وفي الاصطلاح: تركيب الألفاظ الفصيحة، أو مطلقاً، والترتيب: وضع أشياء مخصوصة بحيث يقع كل واحد منها في المقام اللائق به ، وأما قوله: وضع كل شيء في مرتبته فمشكل.

(فحاولت) أي: أردت ، وهو جزاء شرط محذوف؛ أي: إذا كان كذلك.

(أن أشرحه شرحاً يفصل مجملاته ، ويبين معضِلاته): بكسر الضاد؛ أي: مشكلاته الشديدة من قولهم: أعضل المرض الطبيب: إذا أعجزه عن العلاج ، وأعضله الأمر: إذا اشتد عليه ، وأعضلت المرأة: إذا عسر ولادتها.

(وينشر مطوياته): النشر: الإظهار ؛ من حدِّ: ضرب ونصر، والطي: اللف؛ أي: يظهر ملفوفاته.

(ويظهر مكنوناته): أي: مستوراته.

(مع توجيه للكلام): حال من فاعل (أشرح) ، أو فاعل (يفصل) ، التوجيه: جعل الكلام متوجهاً إلى المطلوب ، أو استخراج وجهٍ من وجوه صحته ، فالمراد بالكلام على الأول: كلام الشارح ، وعلى الثاني: كلام المصنف.

(في تنقيح): ظرف للتوجيه.

(وتنبيه على المرام في توضيح): التنبيه: آگاد كردن، والمرام: المطلوب، ظرف من الروم ـ بالفتح ـ وهو الطلب، والتوضيح: لوشن كردن من الوضح ـ بفتحتين ـ لبياض الصبح والقمر.

(وتحقيق للمسائل غبّ تقرير): الغبّ بالكسر والتشديد: ظرف بمعنى عقيب؛ أي: بعد تقرير كلام المصنف أو العلماء؛ فإن الشارح قد يذكر كلامهم ثم يحقق ما هو الحق عنده.

(وتدقيق للدلائل إثر تحرير): التدقيق: باريك كردن، وفي الاصطلاح: ترك المسامحة واستخراج الخفايا التي يعسر فهمها، وقال بعضهم: التحقيق: إثبات المسائل بالدلائل، والتدقيق: إثبات مقدمات الدلائل ودفع ما يرد عليها، وإثر ـ بالكسر ـ: ظرف بمعنى عقيب أيضاً، وتحرير الكتاب: تحسين عبارته أو كتابته، قال بعضهم: التحرير: تخليص العبارة عن الزوائد الحابسة لها عن الفهم كإعتاق العبد.

(وتفسير للمقاصد بعد تمهيد): التفسير: الإيضاح والكشف، والتمهيد: كستردن، وفي الاصطلاح: إيراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود.

(وتكثير للفوائد مع تجريد): أي: حذف الزوائد، وقد ذكر الشارح أسماء كتب أصولية لبراعة الاستهلال كـ«التنقيح»، و«التهذيب»، و«التوضيح»، و«المقاصد»، و«التجريد».

(طاوياً): حال من فاعل (حاولت) أو (أشرحه) والطي: بيجيدن.

(كشح المقال): الكشح: الجنب، وطي الكشح: مجاز عن الإعراض.

(عن الإطالة والإملال): الإطالة: دراز كردن، والإملال: درملال أفكندن، ويجوز أن يكون الملال من الطول، أو الاختصار الشديد.

(ومتجافياً): أي: متباعداً.

(عن طرفي الاقتصاد): أي: التوسط.

(والإطناب والإخلال): مجموعهما بدل عن (طرفي الاقتصاد)، والإطناب: تطويل الكلام فوق الحاجة، والإخلال: اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب.

(والله الهادي إلى سبيل الرشاد): تعريف الخبر؛ للحصر، والرشاد بالفتح: الاهتداء.

(والمسؤول لنيل العصمة والسداد): النيل بالفتح: الإدراك، والعصمة بالكسر: أن يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء، والسداد بالفتح: الاستقامة على الحق في الاعتقاد والقول والعمل.

(وهو حسبي): الحسب: الكافي بمعنى المحسب؛ من أحسبه: إذا كفاه بدليل أنه لا يكسب التعريف بالإضافة، يقال: هذا رجل حسبك.

(ونعم الوكيل): المدبر لحاجات الخلائق، وقيل: الحافظ، وقيل: من يتوكل المحتاج عليه، وزَعم رأس المعتزلة أبو موسى بن صبيح عدم جواز إطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه؛ لاستدعائه موكّلاً، وهو محجوج بالقرآن، ودليله باطل؛ لما ذكرنا من معانيه.

ثم اعلم أن لعلماء البيان في هذا العطف بحثاً: وهو أ ن عطف الإنشاء على الإخبار غير فصيح عند جمهورهم؛ لأن العطف يقتضي التلاؤم، وبين الإخبار والإنشاء كمال الانقطاع، فلا يجوز عطف: نعم الوكيل على هو حسبي، ولا على حسبي مؤولاً بيحسبني؛ لأن يحسبني أيضاً خبر.

والجواب عندي بوجهين:

أحدهما: أن لا نسلم عدم جواز العطف بين الإنشاء والإخبار؛ فإن جمعاً من البيانيين جوزوه، ولو سلم عدم فصاحته في بعض المواضع لعدم تلاؤم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع، كما فيما نحن فيه؛ ولذلك استحسنوا قولهم: زيد يعذب بالقيد والإزهاق، وبشر عمراً بالعفو والإطلاق، ووصفه الشارح في «شرح الكشاف» بالدقة والحسن.

الثاني: أنا لا نسلم أن المدح إنشاء وإن اشتهر؛ وذلك لأنه يحتمل الصدق والكذب؛ فإنك إذا قلت في رجل سوء: نعم الرجل؛ كان كذباً قطعاً، ويعضده ما روي أن أعرابياً بشر بابنته وقيل: نعم الولد، فقال: ما هي بنعم الولد، وإن أردنا رعاية ما اشتهر قلنا: إنشاء من وجه، وإخبار من وجه كما قيل في:

الحمد لله ، فيجوز العطف من حيث إنه إخبار . وبالجملة : قد وقع هذا العطف في القرآن كقوله تعالى : ﴿ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ [البقرة: ٢٠٦]، وقوله تعالى : ﴿ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ [الرعد: ١٨] وفي الحديث الصحيح ؛ فمن ذلك : «توكلت على الحيّ الذي لا يموت واستدفعت الشر بلا حول ولا قوة إلا بالله حسبي الله ونعم الوكيل» [رواه المجد اللغوي] ، ومن ذلك : قوله عليه السلام : «حسبي الله ونعم الوكيل أمان كل خائف» [رواه أبو نعيم] ، وأما حمل الأمثلة التي ذكرنا على التأويلات البعيدة فتكلف بارد لا حاجة إليه .

ثم للفضلاء في تصحيح هذا العطف توجيهات :

أحدها : أن قوله : هو حسبي لإنشاء التوكل لا الإخبار بأنه كاف ، وأورد عليه : أنه يشكل عطفه على ما قبله ، فإن أجيب بأنه عطف على قوله : والله الهادي ، وهو إنشاء أشكل عطفه على ما قبله ، وأما الإيراد عليه بأن إنشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدوراً للعبد فقوله : هو حسبي لا يجوز أن يكون إنشاءً فضعيف ؛ إذ المقصود إنشاء التوكل لا إحداث صفة لله تعالى .

ثانيها : أنه عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا إنشائية ، وعندي فيه بحث ؛ لأن هذا التأويل يسوغ جواز العطف بين الإنشاء والإخبار في كل موضع ، فلا يبق النزاع في جوازه إلا لفظياً ، بل المحقق أن عطف القصة إنما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة ، فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون المجموع كما ذكروه في قوله تعالى : ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ في أول البقرة [الآية : ٢٥] ، فقالوا : مجموع قوله : ﴿ وَبَشِّرِ ﴾ إلى قوله : ﴿ خَٰلِدُونَ ﴾ عطف على مجموع قوله : ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ ﴾ إلى ﴿ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين .

ثالثها : تقدير المبتدأ في المعطوف ، والمعنى : هو مقول في حقه : نعم الوكيل ، فتكون الثانية خبرية كالأولى .

ثم إن الشارح قدم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام وغايته ووجه تسميته فقال :

(واعلم) خطاب عام **(أن الأحكام الشرعية)** أراد بالحكم: النسبة الخبرية؛ أي: إسناد أمر إلى آخر بإيجاب أو سلب، وهو المعنى الذي يكون العلم به تصديقاً، وبالشرعية: ما يستفاد من الشرع سواء كان موقوفاً على الشرع؛ ككون الإجماع حجة والصلاة فريضة، أولا كوجود الواجب ووحدته؛ فإنه غير موقوف على الشرع، ولكن الاطمئنان الكامل في أمثاله إنما يحصل بمطابقة إخبار الشارع.

(منها: ما يتعلق بكيفية العمل) منها: خبر أن، ومن: بعضية، ومن زعم أن الخبر **(ما يتعلق)** فقد أخطأ؛ لأن المقصود بالإخبار هو التقسيم، وأريد بالعمل: أفعال العباد، والتفسير بأفعال المكلفين قاصر؛ إذ يخرج ما يتعلق بكيفية فعل الصبي كصحة إسلامه وصلاته، وكيفية العمل: هي الأعراض الذاتية له من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والصحة والفساد.

ثم اعلم أن تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين:

أحدهما: الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بأن يجعل العمل موضوعاً، ويحمل عليه ما يشتق من الكيفية؛ كقولك: زكاة الفطر واجبة، وهبة المشاع فاسدة، وأورد عليه: بأنه لا يصح الربط في قوله: (ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) لأن الاعتقاد علم بسيط، وأجيب: بتأويل الاعتقاد بالمعتقَد.

ثانيهما: مطلق الارتباط بأيّ وجه كان. بقي ههنا بحث: وهو أن عبارة «شرح المقاصد» خالية عن لفظ الكيفية، وقال الأذكياء: عبارة هذا الشرح أولى؛ أما على الوجه الأول: فلأن فيها إشارة إلى أن موضوع الفقه العمل، وأما على الوجه الثاني: فلأن تلك الأحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو عمل، بل من حيث كيفياتها من الوجوب والحرمة والصحة والفساد، وأما الأحكام الاعتقادية فهي متعلقة بنفس الاعتقاد.

(وتسمى عمليّة): لتعلقها بالعمل.

(وفرعيّة): لتفرعها على علم الأصول الاعتقادية؛ كقولك: الوتر واجب، والضمير للموصول، وذكّر مع تأنيث عملية وفرعية؛ نظراً إلى اللفظ والمعنى؛ إذ المراد (ما) هي الأحكام، وفي بعض النسخ: (تسمى) بالتاء الفوقية.

(ومنها: ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية): كقولك: عذاب القبر حق.

(والعلم المتعلق بالأولى تسمى علم الشرائع): أي: بالأحكام المتعلقة بكيفية العمل، والمراد بالعلم: الإدراك، ولا شك أن الإدراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق، فمعناه: أن التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرائع.

(والأحكام): أي: الأحكام العملية.

(لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع) لأن العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلاة والصيام ونحوها، وهذا وجه تسميتها بعلم الشرائع.

(ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها): أي: إلى الأحكام العملية، وهذا بحسب غلبة الاستعمال، وهذا وجه التسمية بعلم الأحكام.

(وبالثانية): أي: العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى **(علم التوحيد والصفات)**، وفي بعض النسخ: (والثانية) بحذف (الباء) فيكون من العطف على معمولي عاملين مختلفين، وفي جوازه خلاف؛ فمنعه بعضهم مطلقاً، وجوزه قوم مطلقاً، والمختار جوازه إذا كان المقدم مجروراً كعبارة الشرح.

(لما أن ذلك): أي: توحيد الحق سبحانه وصفاته.

(أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) ولما كان بعض العلماء ينكر علم الكلام ويقول: هو بدعة؛ لحدوثه بعد زمن السلف الصالح، وفي الحديث: «كل بدعة ضلالة» رواه مسلم أجاب عنه بقوله: **(وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين)** مِن: بيانية، والصحابة: جمع صاحب: وهو مؤمن صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو ساعة ومات على الإيمان، والتابع: من صحب الصحابي، وقد ورد في شرفه الحديث: «لا تمس النار مسلماً رآني أو رأى من رآني» [رواه الضياء المقدسي].

(لصفاء عقائدهم): متعلق (بمستغنين) **(ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقرب العهد)** أي: قرب زمانهم **(بزمانه)** عطف على البركة بياناً

لحال التابعين على اللف والنشر ، وضمّن القرب معنى الاتصال؛ ولذا وصل بالباء، فلا يرد أن صلة القرب مِن لا (الباء) ، وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الكلام ، ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله : **(ولقلة الوقائع) عطف** على صفاء ، والوقائع : الأمور المحوجة إلى السؤال عن العلماء؛ وذلك لأنهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل ، فلا يشتغلون بالمعاملات الكثيرة حتى تكثر الوقائع والاختلافات في المسائل؛ لعلمهم بما هو الحق.

(والخصومات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقاتِ) التمكن: القدرة ، ويوصل بمن ، ويقال: من بمعنى على ، والثقات: جمع ثقة ـ بالكسر ـ: وهو من يعتمد على قوله ، وأصله: مصدر بمعنى الاعتماد ، وقد كانت صغار الصحابة يرجعون إلى كبارهم، والتابعون إلى الصحابة.

(مستغنين) خبر كانت **(عن تدوين علمين)** التدوين: الجمع، والعلمان: العلم الاعتقادي ، والعلم العملي.

(وترتيبهما أبواباً وفصولاً): حال أو مفعول ثانٍ على تضمين الترتيب معنى الجعل.

(وتقرير مقاصدهما): مسائلهما.

(فروعاً وأصولاً إلى أن حدثت الفتن بين المسلمّين): متعلق بالاستغناء ونهاية له ، والفتن بالكسر: جمع فتنة ، وأراد بها حدوث المعتزلة والروافض والجبرية.

(والبغي): الظلم **(على أئمة الدين)**: العلماء وذلك ما جرى عليهم زمن الحجاج بن يوسف ، ثم زمن الخلفاء العباسية؛ من القتل والضرب؛ ليعترفوا بأن القرآن مخلوق ، ويجوز أن يراد بالفتن والبغي: خروج الناس على عثمان وعلي رضي الله عنهما ، ولكن التدوين وقع بعده بدهر طويل ، وتركهم ما يحتاج إليه في الدين لا يلائمهم اللهم إلا أن يقال: إنه كان مبدأ الحاجة ، لكن الحاجة لم تكن شديدة ، وإنما كملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين ، فتأمل.

(وظهر اختلاف الآراء): حتى حدث اثنتان وسبعون فرقة ، والآراء: جمع رأي بعد القلب.

(والميل إلى البدع): بكسر ففتح: جمع بدعة بالكسر: وهو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية.

(والأهواء): جمع هوى: وهو ميل النفس إلى ما تشتهي بلا تجويز شرعي ، وهذا وجه الحاجة إلى تدوين الكلام.

ثم أشار إلى أوجه الحاجة إلى تدوين العمليات بقوله: **(وكثرت الفتاوى)**: جمع فتوى: وهو جواب السائل عن العلم.

(والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا) جزاء شرط محذوف.

(بالنظر) هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن. كذا عرفه القاضي الباقلاني.

(والاستدلال): هو إقامة الدليل على المدعي.

(والاجتهاد): صرف الجهد ـ أي: الطاقة ـ في طلب حكم شرعي.

(والاستنباط): استخراج الأحكام الخفية في الآيات والأحاديث.

(وتمهيد القواعد والأصول): التمهيد: گستردن ، قيل: عطف عام على خاص؛ وقيل: تفسيري ، وكثيراً ما يستعمله الشارح على أن الخطب من مواقع التكرير.

(وترتيب الأبواب والفصول وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه): بضمتين: جمع شبهة بالضم ، وهو ما يورده المخالف في مقابلة الحق سمي بها؛ لأنها توجب اشتباه الحق بالباطل.

(بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات) عطف تفسير للأوضاع ، أراد وضع الألفاظ للمعاني الشرعية كالنص والظاهر والمجمل والمفسر والعلة والنقض والمعارضة.

(وتبيين المذاهب والاختلافات ، وسموا ما يفيد): أورد عليه: أن الفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيد تلك المعرفة ، وأجيب: بوجوه:

أحدها: أن العلم يطلق تارة على التصديق بالمسائل ، وتارة على المسائل والمعرفة بالتعريف المشهور هو الأول ، وفي الشرح هو الثاني.

ثانيها: أن المراد الأحكام الجزئية ، والفقه: هو علم الأحكام الكلية، وهو يفيد معرفة الأحكام الجزئية كمعرفة وجوب صلاة زيد من العلم بوجوب الصلاة مطلقاً ، وقد يستدل بما اصطلح عليه بعضهم من استعمال المعرفة في الجزئيات.

ثالثها: الحمل على التغاير الاعتباري؛ كقولك: علم زيد يفيده صفة كمال.

رابعها: أن المعرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار؛ فإن العلم قد يطلق عليها.

(معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية): المعرفة: ترادف العلم عند أهل اللغة ، والمراد بالحكم: إسناد أمر إلى آخر بإيجاب أو سلب ، وأنت تعلم أن العلم بهذا الإسناد تصديق ، فالفقه: هو التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقاً حاصلاً من الأدلة التفصيلية؛ وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وإنما ترك الشارح قيد الشرعية؛ اعتماداً على ما سبق من جعل الأحكام الشرعية مقسماً ، فخرج بقيد الشرعية العلمُ بالقضايا العقلية؛ نحو: كل حركة حادثة ، وخرج بالعملية العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية؛ نحو: الواجب عالم بالجزئيات ، وخرج بالأدلة علم جبرائيل والرسول عليهما السلام؛ فإنه بالضرورة لا بالاستدلال. كذا قيل ، وفي إطلاق علم الرسول نظر؛ إذ المختار أنه قد يجتهد.

وعلم المقلد؛ لأنه حاصل بقول المجتهد لا بالأدلة الأربعة ، والفقيه عندهم: هو المجتهد فقط ، وقد يزعم أن قوله: (عن أدلتها) متعلق بالأحكام ، فلا يخرج علم المقلد؛ لأنه علم بالأحكام التي استخرجها المجتهد عن أدلتها ، وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة ، وخرج بالتفصيلية: العلم بوجوب

الشيء عند وجود المقتضى، وبعدم وجوبه عند عدم المقتضي؛ فإن هذا العلم الإجمالي لا يسمى فقهاً.

(بالفقه): هو في اللغة: العلم مع الحذاقة في العمل، وكذا في الاصطلاح، ولكن متعلقه في اللغة عام، وفي الاصطلاح خاص، ولو قال: بفروع الفقه؛ لكان أحسن للمقابلة، ولكن أراد التنبيه على أن المتبادر من الفقه إذا أطلق هو فروعه، وفي هذا التعريف بحث مشهور: وهو أن المراد بالأحكام إما جميعها، أو بعضها المعين كالنصف والثلث، وإما بعضها المبهم وإن قلّ، وإما أكثرها، والكل باطل؛ أما الأول: فلأن الإمام أبا حنيفة رحمه الله لم يعرف الدهر ووقت الختان، والإمام مالك بن أنس رحمه الله سئل عن ست وثلاثين مسألة، فقال: لا أدري.

وأما الثاني: فلأن كمية الأحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف وثلث.

وأما الثالث: فلأنه يلزم أن يكون من عرف مسألة أو مسألتين من الدليل فقيهاً، وهو خلاف الإجماع.

وأما الرابع: فلأن الأكثر ما زاد على النصف فحيث جهل النصف جهل الأكثر، وأجاب ابن الحاجب بأن المراد: جميع الأحكام، ومعنى العلم بها: التهيؤ له، ودفع بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه، والقريب غير مضبوط، وأجيب: بأن التهيؤ هو ملكة استخراجها، وهي مضبوطة بالوجدان، وهذا الإشكال يرد على تعريف أكثر العلوم، والجواب الجواب.

(ومعرفة أحوال الأدلة): عطف (على ما يفيد) أو (على معرفة)، ويؤيد الأول التخلص من التكلفات، والثاني تطابق الفقرات، والمراد بالأدلة الشرعية: هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، واستغنى عن التقييد بها لما سبق عند تقسيم الأحكام؛ ولذلك لم يقيد الأحكام بالعملية.

(إجمالاً): منصوب على أنه مصدر؛ أي: معرفة إجمالية.

(في إفادتها الأحكام بأصول الفقه): أي: معرفة واقعة في إفادة الأدلة والأحكام، وهو احتراز عن معرفة أحوال الكتاب والسنة من حيث التصريف والإعراب والبلاغة.

ولنذكر التمثيل للأدلة الإجمالية التفصيلية ؛ لينكشف على المبتدي ماهية التعريفين فنقول: الأدلة الشرعية أربعة: الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، ويذكر في أصول الفقه أحوالها إجمالاً ، ولنذكر منها أحوالاً سبعة:

فالأول: من أحوال القرآن ، وهو أن القراءات الشاذة المروية من الرجال الثقات يعمل بها؛ لأنها لا تنزل عن درجة الحديث الصحيح.

الثاني: من أحوال الحديث ، وهو أن راويه إذا عمل بخلافه كان ذلك طعناً في صحته ، أو دليلاً على أنه منسوخ ، أو مصروف عن الظاهر؛ لأن الاعتماد في صحته كان على الراوي.

الثالث: من أحوال القرآن والحديث معاً ، وهو أن الأمر للوجوب؛ لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] إلا إذا قام قرينة على عدم الوجوب كالإباحة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢].

والرابع: من أحوال الإجماع ، وهو أنه حجة يجب العمل بها؛ للآيات والأخبار ؛ كقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة».

الخامس: منها أيضاً ، وهو أن الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم؛ لأن الإجماع حجة مطلقاً.

السادس: من أحوال القياس ، وهو أنه حجة؛ لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

السابع: منها أيضاً ، وهو أن القياس الخفي إذا كان قوياً يرجح على القياس الجلي؛ لأن القوة ترجحه ، فهذه معرفة إجمالية للأدلة.

ثم إن الفقيه المجتهد قد يستخرج من هذه المجملات أدلة تفصيلية على الأحكام العملية؛ فمن الأول: قول أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه: إن التتابع في صيام كفارة اليمين شرط؛ لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾.

ومن الثاني: قولهم: إذا ولغ الكلب في الإناء يطهر بالغسل ثلاثاً ، وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنه في غسله سبعاً ففيه أن أبا هريرة كان يكتفي بالثلاث ، فالحديث غير صحيح ، أو منسوخ ، أو محمول على الندب.

ومن الثالث: قولهم: استماع القرآن واجب؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] ، وليس ندباً كما قيل.

ومن الرابع: أن حد الشرب ثمانون للإجماع.

ومن الخامس: أن المتعة حرام؛ لأن الإجماع المتأخر على حرمتها يرفع خلاف عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

ومن السادس: أن الأفيون حرام؛ قياساً على الخمر؛ لأن السكر علة لحرمة الخمر وهو موجود في الأفيون.

ومن السابع: أن سؤر سباع الطير نجس؛ قياساً على سباع البهائم ، وذلك قياس ظاهر ، والقياس الخفي المسمى بالاستحسان يدل على أنه طاهر؛ لأن الطائر يشرب بالمنقار وهو عظم طاهر ، والأول ضعيف؛ لأن نجاسة السؤر لنجاسة اللعاب ، وسباع البهائم تشرب بلسانها لا سباع الطير. وإنما أطنبنا تسهيلاً على المبتدىء ، والله أعلم.

(ومعرفة العقائد): عطف على (معرفة) ، أو على (الأحكام) ، وأريد بالعقائد: الأحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط؛ كقولنا: الله تعالى قادر على كل ممكن؛ احترازاً عما يقصد به العمل؛ كقولنا: زكاة الفطر واجبة.

(عن أدلتها): متعلق بمحذوف؛ أي: معرفة صادرة عن الأدلة ، وفيه إشارة إلى أن معرفة المقلد لا يسمى كلاماً ، وقيد الجمهور الأدلة بالقطعية؛ لأن اتباع الظن في العقائد مذموم ، ولكن فيه بحثان:

الأول: أنه قد يجتمع الأدلة الظنية فتفيد القطع بالحدس ، فلا يكون إيراد الأدلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن.

الثاني: أن العقائد قسمان: فقسم لا بد فيه تحصيل اليقين ، كفضيلة الرسل على الملك ، فلا بأس فيه باتباع الظن؛ لإجماعهم على إيراد هذا القسم في

كتب العقائد ، فما يقع في كلام بعض المتكلمين من إسقاط الأدلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه ، فاحفظه .

(بالكلام): ثم ذكر في وجه التسمية سبعة وجوه فقال: **(لأن عنوان مباحثه)**: عنوان الشيء: أوله الدال على آخره ، أو ظاهره الدال على باطنه ، وعنوان الكتاب: ما يكتب عليها بعد لفّها ، وعنوان المباحث: ما يقدم عليها من قولهم: الباب في كذا ، الفصل في كذا .

(كان) في كتب القدماء **(قولهم: الكلام في كذا وكذا ، أو لأن مسألة الكلام)** أي: كلام الله سبحانه من بحث قدمه وحدوثه .

(كان) ذُكِّر نظراً إلى المضاف إليه ، وفي بعض النسخ: كانت .

(أشهر مباحثه) قيل: هذا ينافي قوله فيما سبق من أن بحث التوحيد والصفات أشهر مباحثه ، قلنا: الكلام من الصفات ، فيجوز أن يكون بحثه أشهر من بقية مباحث التوحيد والصفات ، ويكون تلك المباحث أشهر من غيرها ، فلا منافاة. إن قلت: كيف يكون غير التوحيد أشهر منه مع أنه أعلى المقاصد؟ قلت: ليست الشهرة على حسب الشرف كما ترى اليوم أشهر مباحث الكلام مبحث خلافة الصحابة وفضيلتهم ، وإنما يشتهر ما يكثر خلاف المباحثين فيه .

(وأكثرها نزاعاً وجدالاً) أي: في العهد السالف ، فلا ينافي أن يصير غيرها أكثر نزاعاً في زمن آخر كخلافة الصحابة فإن نزاعها قد أخذ الآفاق مذ دهر طويل حتى أدى إلى سفك ألوف الدماء سيما بين القزلباشية والأزبكية .

(حتى أن بعض المتغلبة) أي: الغالبين بلا حق **(قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن)** أراد الخلفاء العباسية سيما مأمون بالله ، والواثق بالله ، وكان أحمد بن داود قاضي المعتزلة وإمامهم لا يجاوزون قوله، فيحملهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن ، وقد غلب أحمد على الواثق بالله حتى كاد أن يكون مالك دولته ، وفي هذا الباب قصص طويلة؛ ومن جملتها: أنهم قتلوا أحمد بن نصر الخزاعي وصلبوه ، فكان يقرأ القرآن بلسان

فصيح ، وسمعه بعضهم يقرأ : ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ١ ـ ٢] .

(ولأنه يورث قدرة على الكلام) أي: التكلم **(في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة)** أي: كما أن المنطق سمي منطقاً ؛ لإفادته قوة النطق في علوم الفلاسفة ، فكذا هذا العلم كلاماً؛ لإفادته قوة التكلم في العلوم الشرعية ، وجعل صاحب «المواقف» إيراثه القدرة على الكلام وجهاً ، وكونه بإزاء المنطق وجهاً ، وجعلهما الشارح رحمه الله وجهاً واحداً؛ لأن كونه بإزاء المنطق لا يستقل وجهاً إلا إذا ضم إليه إيراثه القدرة كالمنطق .

(ولأنه أول ما يجب من العلوم): إذ الإيمان بالله ورسوله أول الواجبات **(التي إنما تعلم)** مجهول بتشديد اللام . **(وتتعلم بالكلام)** أي: التكلم .

(فأطلق عليه هذا الاسم) أي: أولاً، وإنما قيَّد الإطلاق بكونه أولاً؛ لأنه لو لم يقيد به لزم ، أما استدراك قوله: أول ما يجب ؛ لأنه يكفي أن يقال: هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم ثم خص به للتميز ، وأما استدراك قوله: ثم خص؛ لأنه يكفي أن يقال: هذا العلم أول العلوم ، فأطلق عليه هذا الاسم؛ لكونه أول العلوم ولا حاجة إلى بيان التخصيص؛ لأنه لما فرض أن وجه الإطلاق هو كونه أول العلوم لم يصح الإطلاق على غيره؛ إذ لم يشاركه علم آخر في الأولية .

(لذلك) أي: لكونه سابقاً على غيره .

(ثم خص): لفظ الكلام **(به)** بهذا العلم كقولك: نخصك بالعبادة .

(ولم يطلق على غيره) عطف تفسيري؛ أي: لم يطلق مع احتياج غيره أيضاً إلى التكلم .

(تميزاً) والحاصل: أن تعليم العلوم وتعلمها إنما يتيسر بالتكلم ، فيجوز أن يطلق اسم الكلام على كل علم ، لكن لما كان هذا العلم أول العلوم الواجبة أطلق عليه الاسم أولاً ، ثم لم يطلق على غيره للتميز وإن كان وجه الإطلاق موجوداً في كل علم ، وإنماأطنبنا؛ لأن هذا الوجه قد يشتبه على النظار .

(ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة) أصل البحث: حفر الأرض: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣١].

(وإدارة الكلام) الإدارة: گردانيدن **(من الجانبين)** المعلم والمتعلم، والسائل والمجيب.

(وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب) قال بعضهم: المقدمتان ممنوعتان، ويجاب: بأنهما ادعائيتان في مقام المدح.

(ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً) فإن المخالفين فيه من أهل القبلة ثنتان وسبعون فرقة، ومن أصناف الكفار أكثر من ذلك، وأيضاً: الخلاف في أصول الدين أشد نزاعاً من الخلاف في غيرها.

(فيشتد افتقاره) أي: احتياج صاحبه **(إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم)** عطف على الكلام عطف تفسير، ومن زعم أنه عطف على المخالفين فلا حظّ له من معرفة أساليب الكلام، ويلزمه استعمال كلمة مع في معنيين، وذا باطل فافهم.

(ولأن لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام) بالحصر على المبالغة **(دون ما عداه)** ما سواه **(من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين)** من بيانية وليست صلة أفعل التفضيل: **(هذا هو الكلام)**.

(ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية) أي: العقلية **(المؤيد أكثرها)** احتراز عن نحو إثبات الجوهر الفرد **(بالأدلة السمعية)** أي: القرآن والحديث والإجماع، سميت؛ لأنها مسموعة من الشارع، قيل: الأدلة القطعية لا تحتاج إلى مؤيد، وإلا فلا قطع.

أجيب: بأن العقل وإن كان كافياً في إفادة اليقين لكن المحققين لم يعتمدوه في الاعتقاديات إلا إذا كان معضوداً بدليل سمعي. وأجاب بعضهم بأن كثرة الأدلة توجب قوة اليقين كما ترى اليقين الحسي أقوى من الاستدلال.

(كان أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً) أي: دخولاً **(فيه فسمي بالكلام المشتق من الكَلْم)** بالفتح **(وهو الجرح هذا)** أي: ما يفيد معرفة العقائد الدينية بأدلتها العقلية والسمعية من غير خلط الحكمة الفلسفية **(هو كلام القدماء ومعظم**

خلافياته) معظم الشيء بالضم والتشديد مع الفتح: أكثره؛ أي: أكثر اختلافات كلام القدماء، وقد يقال: الضمير للقدماء بالتأويل وهو تكلف **(مع الفرق الإسلامية)** كالروافض والخوارج والمعتزلة، وهم ثنتان وسبعون، وفي الحديث المرفوع: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا ملة واحدة» فقيل له: ما الواحدة؟ قال: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي» [رواه الحاكم]، ولهذا الحديث أسانيد كثيرة بألفاظ متقاربة، وتسميتهم بالإسلامية على قول من لا يكفرهم ظاهر، وأما على غيره فلأنهم ينتسبون إلى الإسلام، أو لأنّ أكثرهم لا يكفروا إنما لم يباحثوا فرق الكفار؛ لعدم الاعتبار بهم وشدة جهلهم.

(خصوصاً) مفعول مطلق **(المعتزلة)** مفعول به؛ أي: خص المعتزلة خصوصاً؛ أي: الخلاف معهم كثير جداً.

(لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف): التأسيس: بنيادريوارنهادن.

(لما ورد به ظاهر السنة) الجار متعلق بالخلاف.

(وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد) الجار متعلق بالخلاف، أو بقوله: ورد، وجرى، وفي الكلام إشارة إلى وجه تسمية مذهبنا بمذهب السنة والجماعة.

إن قلت: كونهم أول فرقة أسسوا لا يستلزم كون خلافياتهم أكثر بل إنما يستلزم كونها أقدم.

قلت: هو على حدّ قوله تعالى لليهود: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٤١] مع أن أول من كفر بالقرآن قريش، والمعنى: لا تكونوا أشد الناس كفراً به، وزعم بعض المحشين أن مجرد كونهم أول فرقة ليس علة لاختصاصهم بمعظم الخلافيات، بل مع قوله: ثم إنهم توغلوا، وعندي فيه بحث؛ لأنه هنا بصدد كلام المتقدمين، وقوله: ثم إنهم توغلوا تمهيد لكلام المتأخرين.

(وذلك) أي: بيان تأسيسهم **(أن رئيسهم واصل بن عطاء)** كان مولى بني هاشم أو بني مخزوم بطن من قريش، يكنى: أبا حذيفة، وكان تلميذ الحسن البصري، ويلقب بالغزال؛ لأنه كان يجلس في الغزالين عند رضيع له منهم.

صحب أبا هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية رحمه الله ، ويقال: أخذ عنه العلم ، تولد سنة ثمانين؛ ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة.

(اعتزل) الاعتزال: كوشهكرفتن**(عن مجلس الحسن البصري)** هو أبو سعيد الإمام الجليل التابعي شيخ المحدثين والفقهاء والمتورعين والبكائين والصوفية، لقي علياً رضي الله عنه وأخذ عنه الحديث وطريق التصوف على الصحيح خلافاً لبعضهم، وقد ألف شيخ مشايخنا محب النبي العلامة المحدث فخر الدين الدهلوي كتاباً سماه: «فخر الحسن» في رد المخالف، وقد لقي جمعاً عظيماً من الصحابة، وعنه قال: غزونا خراسان وفينا ثلاثمائة من أصحاب النبي ﷺ ، ورأى عثمان وطلحة وعائشة رضي الله تعالى عنهم، ولا يحصى مناقبه، وقيل: كلامه يشبه كلام الأنبياء، وكان مجلسه من مجالس الآخرة لا يذكر فيه شيء من الدنيا ، وقال أبو بردة رضي الله عنه: لم يكن من غير الصحابة أشبه بهم من الحسن، فكان بالمدينة إلى أن قتل عثمان رضي الله عنه فخرج إلى بصرة، واسم أبيه أبو الحسن يسار ، كان مولى زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه، واسم أمه حيرة كانت مولاة لأم سلمة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ وكان الحسن رحمه الله إذا بكى ألقمته أم سلمة رضي الله عنها ثديها حتى يدر عليه اللبن، وقال بعضهم: كمالاته من هذه البركة. ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله عنه، ومات في رجب سنة عشرة ومائة، والبصري بالفتح والكسر: منسوب إلى بصرة من بلاد عراق العرب.

(يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر) وذلك لأنه دخل رجل على الحسن رحمه الله فقال: يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة ، وجماعة يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية ، فكيف تأمر أن تعتقد؟ فتفكر الحسن فقال واصل: صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد يكرر ذلك ويقول: إن مات بلا توبة دخل النار ، ولكن عذابه أخف من عذاب الكفار.

(ويثبت المنزلة بين المنزلتين) أي: بين الكفر والإيمان ، لا بين الجنة والنار؛ لأن صاحب الكبيرة مخلد في النار بزعمهم إلا التائب فهو يخلد في الجنة ولا يدخل النار قط.

(فقال الحسن رحمه الله: قد اعتزل عنا) اعترض عليه بأن الحسن رحمه الله يقول: مرتكب الكبيرة منافق لا مؤمن ولا كافر فلا اعتزال عن مذهبه. وأجيب: بأن المنافق كافر خفي الكفر فلا منزلة عنده بين المنزلتين، وإنما قال: لا كافر ولا مؤمن؛ لأن الكافر عند الإطلاق ينصرف إلى من يكون كفره ظاهراً غير مضمر، وقال بعضهم: إن الحسن رجع عن ذلك إلى قول أهل السنة.

ولنا في هذا المقام بحث وهو أن الحسن رحمه الله من أماثل أهل السنة، فحاشاه أن يوافق الخوارج في تكفير العاصي ويحكم عليه بالنفاق الذي هو أشد أنواع الكفر، ويكون صاحبه في الدرك الأسفل من النار مخلداً، بل الظاهر أن مراده نفي الإيمان الكامل الذي لا يستحق صاحبه العذاب، ومن النفاق عدم أداء حق الطاعات، فمذهبه عند التحقيق مذهب الأشاعرة بلا فرق.

إن قلت: يأبى عن ذلك استدلاله بأن من صدق بأن في الحجر حية لا يدخل أصبعه فيه، فإن أدخلها علم أنه غير مصدق، فمرتكب الكبيرة غير مصدق بنصوص الوعيد.

قلت: لو صحت الرواية فمعناها: أن ذلك لا يلائم التصديق.

إن قلت: يأبى عنه ما روي أنه رجع إلى قول الأشاعرة.

قلت: لعله رجع عن تسميته منافقاً؛ تحرزا عن سباب المسلم. هذا ما اقتضاه حسن ظننا بالحسن رحمه الله لإحاطته بقواعد الشرع أولاً وآخراً، والله سبحانه أعلم.

(فسموا بالمعتزلة) وقيل: تبع واصلاً على ذلك عَمرو بن عبيد فقال: القول قولك، وإني اعتزلت مذهب الحسن فسموا معتزلة.

وقيل: جلس قتادة ابن دعامة المفسر التابعي مجلس الحسن رحمه الله بعده فوق بينه وبين عمرو نفرة، فاعتزل عمرو عن مجلس قتادة، فكان قتادة إذا جلس يقول: ما فعلت المعتزلة؟ وقيل: سموا به لاعتزالهم عن الحق، ومن العجب أنهم يفتخرون بهذا الاسم زاعمين أنهم اعتزلوا عن الباطل، وكان صاحب «الكشاف» يكني نفسه أبا المعتزلة.

(وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد؛ لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى) هذا وجه العدل ، وأما أهل السنة فقالوا: لا يجب على الله شيء ، وإنما الثواب فضل ، والعقاب عدل ، ولو عذب المطيع وأثاب العاصي لم يقبح منه ، ولكن عادته المقدسة على خلافه.

(ونفي الصفات القديمة عنه) هذا وجه التوحيد قالوا: صفاته عين ذاته؛ إذا لو كانت زائدة لزم تعدد القدماء وهو ينافي التوحيد ، وقال الأشاعرة: الشرك: إثبات الذوات القديمة الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب.

(ثم إنهم) أي: المعتزلة **(توغلوا)** التوغل: الاشتغال الشديد **(في علم الكلام ، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة)** التشبث: التعلق ، والأذيال: جمع ذيل: وهو طرف الثوب؛ أي: تبعوا الفلاسفة ، **(في كثير من الأصول)** القواعد **(والأحكام)** أي: الاعتقادية ، وكان السبب فيه أن نقل الفلسفة من اليونانية إلى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيّما المأمون ، وفي زمنهم كان دولة المعتزلة ، وهذا الكلام تمهيد بسبب اختلاط الفلسفة بعلم الكلام ، وذكر الشارح فيه وجهين:

أحدهما: استدلال المعتزلة على أصولهم بها ، الثاني: نقلها واشتغال الناس بالفلسفة مع أن فيها ما ينافي الشرع.

(وشاع مذهبهم بين الناس) أي: من غير أن يتصدى أحد من علماء الإسلام لتدوين الكتب في إبطال مذهبهم ، فلا يرد أن خلاف الأشعري ليس نهاية لشيوعه.

(إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري) وهو علي بن إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ ، كان أبو موسى من بني أشعر ، وهم قوم من اليمن ، قدم مهاجراً إلى رسول الله ﷺ إلى مكة فآمن ، ثم هاجر إلى الحبشة مع الصحابة ، ثم صار معهم في السفينة حتى قدم المدينة يوم فتح خيبر ، وله مناقب كثيرة.

وأبو الحسن هو رئيس أكثر المتكلمين من أهل السنة ، وهم يسمون الأشاعرة لذلك ، وعن بعض المكاشفين أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في منامه عن الأشعري فقال: أنا قلت وقولي حق: «الإيمان يمان، والحكمة يمانية» ولد سنة ستين ومائتين ، وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة.

(لأستاذه أبي علي الجبائي) هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة ، والجُباء بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة وتخفيفها: قرية من قرى كاذرون.

وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة أنه يجب على الله سبحانه أن يفعل بكل عبد ما هو أصلح في حقه ، وأما قول بعضهم بوجوب ما يقتضيه الحكمة الإلٰهية سواء كان صلاحاً في حق الشخص المعين أو شراً فلا يرد عليه الاعتراض ، بل قد اعترف به الماتريدية.

(ما تقول في ثلاثة إخوة) بالكسر **(مات أحدهم مطيعاً ، والآخر عاصياً ، والثالث صغيراً؟ فقال: إن الأول يثاب بالجنة ، والثاني يعاقب بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب)** وأما عند أهل السنة فالمسألة محل خلاف ، ولنذكرها في أبحاث ثلاثة:

البحث الأول: في أطفال المؤمنين ، وفيهم مذهبان: الأول: أنهم إبل الجنة وهو الصحيح ، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه ، والأحاديث فيه كثيرة؛ كحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل مولود يولد في الإسلام فهو في الجنة شبعان ريان يقول: يا رب أورد عليّ أبوي» رواه ابن أبي الدنيا.

الثاني: الإحالة على ما علم الله سبحانه أعمالهم على تقدير بلوغهم. وهو رأي شرذمة قليلة مستدلين بحديث عائشة رضي الله عنها قالت: دُعِي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى جنازة صبي من الأنصار فقلت: طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة لم يعمل السوء ولم يدركه ، فقال: «أو غير ذلك يا عائشة؟! إن الله خلق للجنة أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم ، وخلق للنار أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم» رواه مسلم.

وأجيب: أولاً: بأنه نهي عن الشارع الحكم على شخص معين بأنه من أهل الجنة وكان ذلك التوقف من قبل أن يوحى إليه بأن أطفال المؤمنين من أهل الجنة.

البحث الثاني: في أطفال الكفار، وفيهم مذاهب:

الأول: أنهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور لحديث إبراهيم الخليل رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجنة حوله أولاد الناس، قالوا: يا رسول الله وأولاد المشركين؟ قال: «وأولاد المشركين» رواه البخاري، ولأنه قد علم من الضرورة الدينية أن الله سبحانه لا يعذب أحداً بلا ذنب وإن كان لا يقبح منه شيء.

الثاني: أنهم في النار وهو قول جمع عظيم مستدلين بقوله عليه السلام: «الوائد والموؤدة في النار» رواه أبو داود، أجيب: أولاً: بأن المراد بالمؤودة هي المؤودة لها؛ أي: الأم. وثانياً: بأنه في مادة خاصة وكانت المؤودة بالغة.

الثالث: أن أمرهم موقوف على ما علم الله سبحانه من أعمالهم على تقدير بلوغهم، ويدل عليه حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أطفال المشركين، فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين به» رواه مسلم.

الرابع: أنهم خدام أهل الجنة.

الخامس: أنهم في الأعراف بين الجنة والنار، ولعله مختار الجبائي.

السادس: السكون وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله لتعارض الأدلة، وقال التوربشتي: هو الصحيح.

السابع: قول بعض المبتدعة: إنهم يعادون تراباً يوم القيامة.

البحث الثالث: في أصحاب الأعراف؛ اختلف فيهم على أقوال:

أحدها: عن جابر رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عمن استوت حسناته وسيئاته فقال: «أولئك أصحاب الأعراف» رواه ابن مردويه.

ثانيها: عن عبد الرحمن المزني قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أصحاب الأعراف، فقال: «هم أناس قتلوا في سبيل الله بمعصية آبائهم، فمنعهم من دخول الجنة معصية آبائهم، ومنعهم من النار قتلهم في سبيل الله» رواه الطبراني.

ثالثها: أنهم الأنبياء والشهداء وأفاضل المؤمنين يقومون على مقام عال يسمى الأعراف جمع عرف بالضم: وهو ما فوق رأس الفرس والديك، فينظرون عجائب الجنة والنار، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: منهم حمزة وعباس وعلي وجعفر رضي الله عنهم. كذا في «تفسير الثعلبي».

رابعها: عن مجاهد أنهم من رضي عنهم أحد الأبوين فقط وصرّحوا بأنّ مآلهم على هذه الأقوال الأربعة إلى الجنة.

خامسها: عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «أنهم مؤمنو الجن». رواه البيهقي بسند ضعيف، ويوافقه ما حكي عن إمامنا أبي حنيفة أن ثواب الجن هو نجاتهم عن النار لا دخول الجنة.

سادسها: أنهم أهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم الدعوة.

سابعها: أنهم أطفال المشركين، والمشهور في هذه الأصناف الثلاثة أنهم من أهل الجنة.

ثامنها: ذكره ابن نوبخت الشيعي أنهم أهل السنة يخرجون من النار ولا يدخلون الجنة، ولا شك في أنه باطل.

(فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لمَ أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم) فعل المتكلم **(منك)** من حالك **(أنك)** بفتح مفعول (أعلم)، ويجوز أن يكون (أعلم) اسم تفضيل، ومن صلة له، وإنك بالكسر استئناف.

(لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً. قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لِمَ لم تمتني صغيراً لئلا أعصي لك فلا أدخل النار؟ ماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي) أي: سكت متحيراً، وجاء بهت بكسر

الهاء وضمها ، والضم أفصح ، ويستعمل معلوماً ومجهولاً، والمجهول أفصح .

وأورد عليه : إنه كان يكفي الأشعري أن يقول : الأصلح للكافر أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل من غير أن يذكر حال الصغير وغيره .

والجواب : أنه أراد إرخاء العنان ولو أقدم الجبائي على البحث وتبهج بالأجوبة ، ويلتزم الجواب عن كل ما يورد عليه ، فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يتكلم أشد في إلزامه .

(وترك الأشعري مذهبه ، واشتغل هو ومن تبعه) كأبي الحسن الباهلي ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، وإمام الحرمين ، والإمام الرازي **(بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما ورد به السنة)** أي : الحديث **(ومضى عليه الجماعة)** أي : السلف أوالصحابة خاصة بقرينة ما مر ، والمآل واحد .

(فسموا بأهل السنة والجماعة) أي : أهل الحديث واتباع الصحابة ، ويسمون الأشعرية والأشاعرة ، وأكثر المتكلمين من أهل السنة على مذهبهم كأهل العرب والشام والعراق وخراسان وأكثر البلاد .

ونشأ في بلاد ما وراء النهر أئمة عظام لا يحصى عددهم على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله، ومقتداهم في الكلام هو الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ، وماتريد : من قرى سمرقند ، وهم يسمون الماتريدية ، ويخالفون الأشعرية في بعض المسائل ؛ منها : التكوين ، قال الأشعرية : راجع إلى القدرة ، وقال الماتريدية : صفة أخرى .

ومنها : تكفير أهل القبلة ؛ فالأشعري يحترز عنه ، بخلاف الماتريدية .

ومنها : إيمان المقلد؛ صححه الماتريدية، خلافاً لبعض الأشعرية .

ومنها : الاستثناء جوزه الأشعرية ، وقال الماتريدية : كفر .

ومنها : القبح والحسن في الأفعال؛ قال الأشعرية : لا يدركان إلا بالشرع ، وقال الماتريدية : قد يدركهما العقل .

ومنها: أن الأشعرية قالت: لا يقبح من الله شيء، وقال الماتريدية: لا يجوز من الله ما يستقبحه العقل جداً.

ومنها: أن الأشعرية قالوا: فعل الله لا يعلل بغرض، وقال الماتريدية: قد يراعي الله سبحانه المصلحة تفضلاً.

ومنها: وجوب صدور ما فيه حكمة ومصلحة عن الله تعالى: اعترف به الماتريدية كما في إرسال الرسل، ونفاه الأشعرية؛ إذ لا يقبح من الله شيء، واصطلح المتأخرون على تسمية الفريقين بالأشاعرة تغليباً.

(ثم لما نقلت الفلسفة) من اليونانية والسريانية **(إلى العربية)** وأول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية، وكان عارفاً بالطب والكيمياء، ثم كان أكثر نقلها في زمن المأمون العباسي، ومن أعظم الناقلين حنين بن إسحق، واليونان بفتح الياء: اسم بلاد من الروم منسوبة إلى يونان بن يافث بن نوح على نبينا وعليه السلام.

(وخاض فيها الإسلاميون) الخوض: الشروع والدخول في الشيء.

(وحاولوا) طلبوا **(الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة)** كقدم العالم، وإيجاب الصانع، ونفي حشر الأجساد، ونفي علم الله سبحانه بالجزئيات.

ومما يجب أن يعلم أن قدماء الفلاسفة المؤسسين للحكمة كانوا تلامذة الأنبياء ومن خواص المؤمنين كما يظهر للناظر في تواريخهم، وأما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فإما من غلط الناقلين، وإما من قصور أفهامهم عن درك رموزهم؛ فإنهم كانوا يتكلمون بالإشارات كالصوفية، وإما صادرة عن أرذال المتفلسفة الذين يدّعون الاستغناء عن الأنبياء، وليسوا من الحكمة في شيء، وإما لأن شرائع أنبياءهم كانت ساكتة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالرأي فغلط اجتهادهم من غير أن يكفروا بالغلط؛ لسكوت الشرع عنها في عهدهم، كما أن القول بحل الخمر لم يكن كفراً قبل تحريمه.

ثم إن علوم الحكمة الموجودة في زماننا مشتملة على حق وباطل ، وقد ألفنا كتباً جليلة القدر في امتياز حقها عن باطلها ، وأما ما ذهب إليه بعض المتشرعين من إبطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها فتعصب ، ومن نظر في مقدمة كتابنا المسمى بـ «الياقوت» ظهر عليه الحق ، والله سبحانه أعلم .

(فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ؛ ليتحققوا مقاصدها) الضمير للفلسفة ، وقيل : للكثير بتأويل أنه من الفلسفة .

(فيتمكنوا من إبطالها) أي : ليقدروا عليه ؛ فإن إبطال المذاهب لا يمكن إلا بعد معرفتها بالكنه .

(وهلمّ جرّا) سيذكر تحقيقه في رد السوفسطائية ؛ أي : تعال تجر السلسلة جرّاً .

والحاصل : أن الإسلاميين لم يزالوا يلحقون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئاً فشيئاً **(إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبعيات والإلهيات)** أي : أكثرها **(وخاضوا في الرياضيات)** إشارة إلى أن ما ذكروا من الرياضي مباحث قليلة ، ومما يجب أن يعلم أن علوم الفلسفة من العلمية والعملية نيف وسبعون علماً جمعناها في «الياقوت» ، والعلمي منها يرجع إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : الحكمة الطبعية ، وهو ما يبحث عما يحتاج إلى المادة في الذهن والخارج كالجسم ، ومن علومها : سمع الكيان ، وعلم السماء ، وعلم الحيوان ، وعلم النفس ، وعلم الطب ، وعلم الفلاحة ، وعلم التعبير ، وعلم البيطرة ، وعلم البذورة ، وعلم السيمياء ، وعلم الكيمياء ، وعلم الريميا ، وعلم الهيميا ، وعلم الفراسة ، وعلم أحكام النجوم ، وسميت طبعية ؛ لكشفها عن طبائع الأجسام .

ثانيها : الحكمة الرياضية ، وهي تبحث عما يحتاج إلى المادة في الخارج لا في الذهن كالكرة ؛ فإن العقل يمكنه تصور شكلها من غير أن يتصورها في مادة من خشب أو حديد ، وإما إذا وجدت الكرة في الخارج فلا بد أن توجد في

مادة؛ ومن علومها: الهندسة، والأكر، والمخروطات، والحساب، والهيئة الصغرى، وعلم المجسطي، وعلم الزيج، وعلم التقويم، وعلم أرثماطيقي، علم قرسطون، وعلم الاسطرلاب، وعلم الرمل، وعلم الوفق، وسميت رياضية؛ لأن الحكماء كانوا يريضون المتبدىء بها؛ ليعتاد طلب اليقين؛ لأنها علوم يقينة.

ثالثها: الحكمة الإلٰهية، وهي تبحث عما لا يحتاج إلى المادة لا في الخارج ولا في الذهن كالوجود والوجوب والعلة والمعلول، ومن علومها: علم قاطيفورياس؛ أي: المقولات العشر، وعلم وجود الواجب وصفاته، وعلم العقول العشرة، وعلم حكمة الإشراق، وعلم النبوة والولاية، وعلم المعاد، وعلم الدعوات، وإذا جردت علوم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيما بقي فوائد عظيمة لم يستنكف المحققون من علماء السنة عن استنباطها فخذ ما صفا ودع ما كدر، ومن أعرض عن الفلسفة رأساً لم يستطع التكلم في دقائق العلوم، اللهم إلا أصحاب القوة القدسية، وقليلٌ ما هم، فعليك بالاعتدال والإنصاف.

(حتى) غاية للإدراج **(كاد لا يتميز)** أي: الكلام **(عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات)** وهي أبحاث يكون أكثر المدار فيها على الأدلة السمعية كمباحث النبوة والملائكة والقبر والجنة والنار والحشر الجسماني والصراط والميزان والإمامة ونحوها.

(وهذا) أي: الممزوج بالفلسفة **(هو كلام المتأخرين)** كسيف الدين الآمدي، والإمام الرازي، وصاحب «المواقف» و«الصحائف» والشارح في «المقاصد» و«التهذيب»، والبيضاوي في «الطوالع» فإن المباحث الفلسفية فيها أكثر من المباحث الشرعية.

(وبالجملة) الجملة بالضم: ما اجتمع، وفي الاصطلاح: **(هو أشرف العلوم)** سواء كان كلام القدماء والمتأخرين **(لكونه أساس الأحكام الشرعية)** المبنية في علم الفقه؛ فإن من لم يعرف الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الأحكام **(ورئيس العلوم الدينية)** وهي ستة: الكلام، والتفسير، والحديث،

وأصول الفقه ، وفروعه ، والتصوف ، ورئيسها : الكلام ؛ لتوقف الباقي على معرفة الذات والصفات والنبوة .

(وكون معلوماته العقائد الإسلامية) أي : المعتقدات التي يحصل بها الإسلام .

(وغايته) : عطف على (معلوماته) ، وغاية العلم : الفائدة الحاصلة منه .

(الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية) الفوز : إدراك المطلوب الشريف ، وفي السعادة الدنيوية خفاء فقيل : لأن إدراك المعلومات الشريفة لذة النفس ، وقيل : المراد : هو العزة بين الناس ؛ لرجوعهم إلى المتكلم في المشكلات ؛ ولأن العادة الإلٰهية جارية بتعظيم من يريد حفظ الدين .

(وبراهينه) عطف على (معلوماته) : جمع برهان بالضم : هو الدليل اليقيني ، والمراد هٰهنا : مطلق الدلائل .

(الحجج القاطعة) أي : العقلية اليقينية التي قطعت الشكوك والظنون .

(المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية) وفي هذا التأييد طمأنينة للنفس وسكون تام .

(وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه) روي عن الإمام أبي يوسف رحمه الله قال : من تكلم تزندق ، وعنه : أنه دخل على هارون الرشيد ورجلان يتناظران في الكلام ، فقال الرشيد : احكم بينهما ، قال : لا أتكلم فيما لا يعني ، فأمر له الخليفة بمائة ألف درهم .

وقال الإمام الشافعي رحمه الله : حكمي في علماء الكلام أن أضربهم ضرباً وجيعاً ، وأحملهم على الإبل وأطوف بهم بالديار ، وأنادي عليهم : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بالكلام .

وألف شيخ الإسلام المحدث الصوفي عبد الله الأنصاري الهروي كتاباً في ذم الكلام ، ولم يكتب الحديث عن علماء الكلام ؛ لِخروجهم عن العدالة ، وقال : أدركت القاضي أبا بكر النيسابوري وكان له أسانيد عالية في الحديث لكن لم أكتب عنه ؛ لأنه كان متكلماً أشعري المذهب .

وقال الإمام أبو بكر الشاشي: علماء الكلام يتمندلون بالله عز وجل ؛ لكثرة خوضهم في البحث عن ذاته وصفاته.

وقال بعض المشايخ: من أوصى بماله لعلماء الإسلام لم يدخل الكلاميون في وصيته.

(فإنما هو للمتعصب في الدين) أي: من لا يطيع للحق عناداً.

(والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إفساد عقائد المسلمين ، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين) يريد أن ذم الكلام محصور في أربعة أشخاص: الأول: من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره، فالكلام يقويه على المناظرة فيزيد تعصبه.

الثاني: من لا يكون قوته العاقلة ذكية فلا يدرك كنه المسائل والدلائل، فيقصر عقله عنت حصيل اليقين الاستدلالي ، فهذا الرجل إذا اشتغل بالكلام تشوش إيمانه.

الثالث: من يقصد إلقاء الشبهات الكلامية على ضعفاء المسلمين كما فعل الملاحدة إفساداً للدين كابن الراوندي وعبد الكريم بن أبي العوجاء والقرامطة.

الرابع: من يخوض في دقائق الفلسفة ، وقيد بما لا يفتقر احترازاً عما فعله في «المواقف» ونحوها زعماً منه أنها مما لا يفتقر إليه في العقائد الإسلامية ، ولكن لا يخفى على المنصف أن أكثر المباحث الفلسفية التي أوردها المتأخرون في كلامهم عبث ولعب.

(وإلا) أي: وإن لم يكن مرادهم بالمنع ذلك **(فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات؟)** وهو النظر في معرفة الله ورسوله.

وتفصيل هذه المسألة: أن المتكلمين أجمعوا على أن النظر واجب ، وللإشاعرة في إثبات وجوبه وجهان:

أحدهما: الظواهر من الآيات والأحاديث؛ كقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢٠] ، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ

﴿مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمْرِهِۦٓۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢] إلى غير ذلك من الآيات، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها» رواه ابن حبان في «صحيحه».

ثانيهما: ما أشار إليه الشارح وهو أن معرفة الله تعالى وصفاته واجبة إجماعاً، وهي لا تحصل إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعماً منهم أن الظواهر لا تفيد إلا الظن؛ لاحتمال التأويل.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في أول واجب على المكلف فقال الأشعري: معرفة الله سبحانه.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: النظر؛ لتوقف المعرفة عليه، وهو الظاهر من كلام الشارح.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وابن فورك وإمام الحرمين: القصد إلى النظر؛ لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد.

وقال صاحب «المواقف»: النزاع لفظي؛ لأنه إن أريد أول الواجبات بالقصد الأول فهو المعرفة، وأن أريد أول الواجبات مطلقاً فهو القصد إلى النظر. هذا ما أرادا لشارح تقديمه على شرح الكتاب.

ثم لما كان يرد على المصنف أن المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات والسمعيات فكان الأنسب بدأ الكتاب ببعضها أجاب عنه بقوله: **(ثم لما كان مبنى الكلام)** أي: بناء البحث، أو بناء علم الكلام **(على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله)** كخلق أفعال العباد، وأنه يهدي ويضل، ويميت ويرزق.

(ثم الانتقال) عطف على الاستدلال **(منها)** من الأربعة **(إلى سائر السمعيات)** كأحوال القبر والبعث والنبوة والإمامة، وسائر بالهمزة الأصلية:

بمعنى الباقي من السؤر ، وهو ما بقي من الطعام والشراب بعد الأكل والشرب ، والمبدلة عن الياء عن السير ، أو عن الواو من سور البلد بمعنى الجمع ، وكلاهما مستعمل بحسب المقام ، والمراد في هذا المقام هو الثاني .

(ناسب تصدير الكتاب) جزاء لمّا ، والتصدير : منصوب على المفعولية ، والضمير المرفوع في ناسب لما فهم من الشرطية وهو كون الكلام مبنياً على الاستدلال بالمحدثات ، أو مرفوع ، وناسب بمعنى حسن .

(بالتنبيه) إشارة إلى أن وجودها والعلم بها بديهي لا يحتاج إلى الدليل .

(على وجود ما نشاهد من الأعيان) العين : هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرد .

(والأعراض ، وتحقق العلم بها) عطف على الوجود؛ وذلك لأن العلم بها وسيلة إلى العلم بصانعها .

(ليتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم) أي : الأعظم وهو التوحيد والصفات . **(فقال : قال أهل الحق)** أي : أهل السنة والجماعة، ثم الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب، وأورد عليه أنه لا يلائمه قوله : خلافاً للسوفسطائية، وقوله : والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق .

ويجاب : بأنهما جملتان معترضتان من كلام المصنف، أو حالان من مقول القول ، ويحتمل أن يكون المقول قوله : حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق . وهل يجوز على هذا أن يراد أهل الحق في هذه المسألة فقط وهم ما سوى السوفسطائية؟ فالظاهر عدمه؛ إذ لا اعتبار بموافقة أهل البدع والأهواء بعد إدراجهم في أهل الحق في الكتب المصنفة؛ لإبطال كلماتهم .

(وهو) أي : الحق **(الحكم)** أراد إسناد أمرٍ إلى آخر إيجاباً أو سلباً **(المطابق للواقع)** زعم الخطائي تلميذ الشارح : المطابق بفتح الباء؛ لأن المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع وهذه نكتة جيّدة ، لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها؛ لقوله فيما بعد : (وقد يفرق . . .) فإنه يدل على أن هذا الفرق لم يسبق .

(يطلق على الأقوال) أي: القضايا الملفوظة **(والعقائد)** جمع عقيدة بمعنى المعتقدة ، قيل: هي القضية المقولة ، وقيل: القضية المأخوذة لا عن ضرورة بل باستدلال وتقليد ، وقيل: القضية مطلقاً من حيث نسبتها إلى العالم بها ، وعندي: أنها القضية التي يعتنى بعقد القلب عليها ويعلم أن إنكارها إثم.

(والأديان) جمع دين بالكسر: وهو مجموع القضايا المأخوذة عمن يدّعي التبليغ من عند الله تعالى صادقاً كان أو كاذباً.

(والمذاهب) المذهب: مجموع القضايا المأخوذة عمن يدّعي إثباتها بالاستدلال.

(باعتبار باشتمالها) أي: الأمور الأربعة **(على ذلك)** اشتمال الكل على الجزء؛ فإن القضية مركبة من تصور المحكوم عليه والمحكوم به.

(ويقابله الباطل) تقابل التضاد ، وقيل: بالإيجاب والسلب.

(وأما الصدق فقد شاع) أي: اشتهر **(في الأقوال الخاصة)** فيقال: قول صادق ، قلما يقال: عقيدة صادقة.

(ويقابله الكذب) فهذا أحد الفروق بين الصدق والحق.

(وقد يفرق بينهما) بين الصدق والحق **(بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع ، وفي الصدق من جانب الحكم)** ويؤيده أن الحق في أصل اللغة بمعنى الثابت، فالواقع أحق بأن يوصف به من الحكم، أما وجه اختصاص الصدق بالحكم؛ فقيل: للفرق، وقيل: لأن الصدق في اللغة هو الإخبار عن الشيء بما هو عليه.

وأورد عليه أولاً: أنه لم يوجد في كتب اللغة ، وثانياً: بأن الإنباء صفة المتكلم لا صفة الحكم ، وأجيب عن الأول: بأنه معلوم من مذاق كلام العرب ، وعن الثاني: بأن الإنباء مصدر مجهول ، أو محمول على التسامح؛ فإن الإخبار عن الشيء يستلزم كون الشيء مخبراً عنه.

(فمعنى صدق الحكم: مطابقته للواقع ، ومعنى حقيته: مطابقة الواقع إياه) إن قلت: هذا مشكل؛ لأن المنعوت بالمطابقة هو الواقع لا الحكم. أجيب:

أحدهما للشارح في «المطول»، وحاصله: أن معنى مطابقة الواقع إياه دكون الحكم بحيث يطابقه الواقع ، فهذا الكون صفة إلا أنه مركب لا يمكن أن يشتق منه نعت محمول على الحكم.

ثانيهما: للسيد السند رحمه الله: وحاصله: أن كون مطابقة الواقع للحكم صفة للحكم باطل ، وتفسيره بكون الحكم بحيث يطابقه الواقع شديد البطلان ، نعم؛ الأول مستلزم للثاني ، والاستلزام غير الاتحاد فالوجه أنه تسامح منهم اعتماداً على أن الظاهر من مطابقة الواقع للحكم هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع.

(**حقائق الأشياء**) المراد بحقيقة الشيء في هذا المقام: عين الشيء ، والتغاير المفهوم من التركيب الإضافي إنما هو اعتباري كما في قولك: نفس الشيء ، وعين الشيء ، وذات الواجب تعالى، وقولهم: الجوهر: ما يقوم بنفسه ، وهذا معنى ما قيل: الإضافة بيانية ، وما قيل: أنها إضافة المسمى إلى اسمه.

وفي (الأشياء) خمسة مذاهب لأهل العربية:

الأول: قول الكسائي: أنها جمع شيء كضيف وأضياف ، ويرد عليه أن أشياء غير منصرف ، وكل جمع على أفعال منصرف.

وأجيب: بأنه شبه بحمراء كما لم يصرف سراويل تشبيهاً بمصابيح.

الثاني: قول الخليل وسيبويه: أنه اسم جمع لا جمع كظرفاء ، وأصله شيئاء بهمزتين بينهما ألف فقلب ، فصار وزنه لفعاء ، ومنع عن الصرف لألف التأنيث.

الثالث: مذهب الفراء: أنها جمع شيء بتشديد الياء وبعدها همزة على وزن بيّن ، فخفف كميت ، وجمع بعد التخفيف على أشيئاء بالياء ثم الهمزة ثم الألف ثم الهمزة بوزن أفعلاء فخفف بقلب الهمزة الولى ياء وحذف الياء الأولى فصار وزنه أفلاء وكانت الهمزة الثانية للتأنيث ولذا منع.

الرابع: مذهب الأخفش: أنها جمع شيء على وزن فعلى جمع على أشياء كما قال الفراء وخفف كذلك.

الخامس: أن وزنه أفعلاء جمع شييء على وزن فعيل كصديق وأصدقاء.

(ثابتة) حاصله: أن الأشياء موجودة وليست من الخياليات التي تظن أنها موجودة، ولا وجود لها كالسراب الذي يظن أنه ماء، وكالأشخاص التي يراها صاحب السرسام، وكالخطوط النورية التي يراها الناظر في القمر مغمضاً عينه، قيل: كان يكفيه أن يقول: الأشياء ثابتة فما الفائدة في إيراد لفظ الحقائق؟

أجيب أولاً: بأنه لا يتم الرد على العندية إلا بإيراده، وعندي أن فائدته التوكيد؛ وذلك لما في لفظ الحقيقة من الإشارة إلى التحقق، ولنقدم على شرح كلام الشارح بحثاً مهماً، وهو أن لكل من لفظي الماهية والحقيقة معاني؛ أما الماهية فلها ثلاثة معان:

الأول: ما يجاب به عن السؤال بما هو؟ أي: يقع اللفظ الدال عليه جواباً عنه.

الثاني: ما به الشيء هو هو، وماهية الشيء بهذا المعنى: عين الشيء، والتغاير المفهوم من العبارة إنما هو لضيق اللفظ عن أداء المقصود، والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما في الماهية النوع ووجود الأول فقط في الجنس إذا سئل عن الأنواع بما هي، وجود الثاني فقط في الماهية الجزئية.

الثالث: الأمر الكلي الحاصل في العقل من حيث هو كلي معقول بلا اعتبار الوجود الخارجي، فماهية الشيء: هو صورته المعقولة، وهذا المعنى هو الحقيقي الغالب في الاستعمالات، وهو يصدق على العرضيات كالصنف بخلاف الأولين.

وأما الحقيقة فتطلق بمعنيين: أحدهما: الماهية وهو المشهور، وهل هما مترادفان أو متساويان؟ فالظاهر هو الثاني.

ثانيهما: الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي، فعلى هذا لا يقال: حقيقة العنقاء بل ماهيتها.

(حقيقة الشيء وماهيته) إشارة إلى أنه لا فرق بينهما وهو المعنى المشهور للحقيقة.

(ما به الشيء هو هو) ما: موصولة، والباء: للسببية، والضمير المجرور للموصول، ثم قال بعضهم: الشيء مبتدأ، والضمير المرفوع الأول للفصل، والثاني خبر للشيء، والجار والمجرور متعلق بالنسبة التي بين المبتدأ والخبر، وقال بعضهم: تقديره: ما يكون به الشيء هو هو، فالجار متعلق بالفعل، والمرفوع الأول فصل، والثاني منصوب خبر كان، وقد يستعار المرفوع للمنصوب وبالعكس، وقال بعضهم: الضميران للشيء.

وهٰهنا أبحاث: الأول: قال بعضهم: قدم الجار على الجملة للتخصيص؛ أي: ما به وحده يكون الشيء ذلك الشيء، فخرج جزء الماهية؛ لأنه ما به وبغيره يكون الشيء ذلك الشيء.

الثاني: قيل: أورد ضمير الفصل؛ ليفيد الحصر، فالمعنى: الماهية: ما به الشيء ليس إلا ذلك الشيء، وفائدته: الاحتراز عن مجموع الماهية وعوارضها.

الثالث: اعترض على التعريف بأنه يصدق على العلة الفاعلة؛ لأنها ما يكون به الشيء شيئاً.

أجيب: بالمنع؛ لأن الفاعل ما به يكون الشيء موجوداً لا ما به يكون ذلك الشيء وذلك الشيء؛ أما أولاً: فلأن الجاعل لا يجعل الإنسان إنساناً؛ إذ لا تغاير بين الشيء ونفسه، بل يجعل الإنسان موجوداً.

وأما ثانياً: فلأنا نتصور حقيقة الكرة مثلاً مع أنا نشك في وجودها ولا نعلم لها موجداً، فعلم أن كون الكرة كرةً ليس بجعل الجاعل.

(كالحيوان الناطق للإنسان) تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق، ولا مناقشة في المثال، وإلا فكون الحيوان الناطق حقيقة للإنسان محل بحث بعد وإن

تكلف المنطقيون بجعله حداً حقيقياً ، وتفصيل ذلك : أن قدماءهم مثلوا جنس الإنسان بالحيوان ، وفصله بالناطق ، وحدَّه التامَّ بالحيوان الناطق .

فأورد عليهم أولاً : أن التكلم عرضي ، فأجيب : بأنهم أرادوا التمثيل بما يجمع ويمنع ويتركب من عامّ وخاصّ تفهيماً للمتبدىء ، كتحديدهم الحمار بالحيوان الناهق ، والفرس بالحيوان الصاهل مع علمهم بأن النطق والنهق والصهل عرضيات .

ثم أورد ثانياً على الحد : بأنه منقوض جمعاً بالأخرس ، ومنعاً بالطوطي المعلم ، فأجيب بوجهين :

أحدهما : أنهم لم يريدوا بالنطق التكلم ، بل كون الحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بكلام أو إشارة أو كتابة فدخل الأخرس ، وخرج الطوطي ؛ لأن صوته ليس مبرزاً عمّا في ضميره .

وثانيهما : أن معنى النطق : هو إدراك الكليات وهو المعتمد عندهم .

ثم أورد ثالثاً على الحد : بأنه منقوض جمعاً بالطفل ، فإنه إنسان ولا نطق له بالمعنيين . وأجيب : بأن النطق أعم من أن يكون بالفعل أو بالقوة .

ثم أورد عليه رابعاً : بالملائكة فلهم حياة ونطق بالمعنيين . أجيب : بأن الحيوان هو الجسم النامي الحساس ، والملائكة عند الحكماء مجردات ، ولو سلم أنهم أجسام فلا نموّ لهم .

ثم أورد خامساً : بالجن فلهم نطق وتناسل ونموّ . أجيب : بأنهم لا يقولون بوجود الجن ، ولو سلم فهم الأرواح المجردة الخبيثة بزعمهم لا الأجسام .

ثم أورد عليهم سادساً الإمام ملك المناظرين فخر الدين الرازي : بأن الإنسان حقيقة هو النفس ، وأن سائر الأفعال من النطق والإدراكات صادر عنها ، والبدن آلتها ، وقد تقرر أن النفس غير البدن ، فالحيوان الناطق ليس محمولاً على موضوع واحد ، بل الحيوان هو البدن ، والناطق هو النفس . وأجيب : بأن المبتدىء لا يعرف الفرق ، والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي ؛ فإنه عسير جداً ، وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره من

المحققين بأن غاية ما يمكن للبشر هو معرفة خواص الأشياء وصفاتها ، وأما إدراك حقائقها فخارج عن طوق البشر ؛ لأن العرض العام مشتبه بالجنس، والخاصة بالفصل.

(بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه) الممكن الخاص: ما لا يجب ولا يستحيل ، وهو معنى قولهم: ما لا ضرورة في طرفيه، والممكن العام: ما لا يستحيل ، وهو المراد بقولهم: ما لا ضرورة في جانبه المخالف ، فالإمكان في كلام الشارح: هو الإمكان العام، ولا شك في أن تصور الإنسان بدون العرضي غير مستحيل، فالكلام صحيح، وتطويل الفاضل الخيالي لا طائل تحته إلا إظهار الحذاقة، ثم المراد هو التصور بالكنه، فلا يرد أن الذاتي أيضاً مما يمكن تصور الإنسان بدون إذا تصور بوجه ما ، وتصور الشيء بالكنه: عبارة عن أن يحضر في العقل ماهية بحيث يكون مرآة لملاحظة الشيء، فالصورة الحاضرة في العقل عين ماهية المدرك، ولا يتصور هذا إلا بحضور الذاتيات بأجمعها.

(فإنه من العوارض) قيل: الأنسب أن يقال: فإنه ليس مما به الإنسان هو هو ، أو ليس من حقيقة الإنسان.

(وقد يقال) في الفرق بين الماهية والحقيقة ، وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ، ولكن أورده الشارح بلفظ التمريض؛ لأنه لا يلائم كلام المصنف.

أما أولاً: فلان يلزم استدراك الأشياء؛ إذ المعنى حينئذٍ: الماهيات الموجودة للأشياء الموجودة موجودة.

وأما ثانياً: فلأن من السوفسطائية من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجودة كالنفي ، وقد سها كثير من المحشين في ذلك فحمل الحقائق في كلام المصنف على هذا الفرق زعماً منهم أن السؤال باللغوية لا يرد بدونه.

(إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه) أي: وجوده **(حقيقة)** وعلى هذا لا يقال: حقيقة العنقاء ، وفي لفظ التحقق إشارة إلى وجه التسمية بالحقيقة.

(وباعتبار تشخصه) لا شك في أن الماهية النوعية من حيث هي غير ممنوعة الشركة ، والشخص منها ممنوع الشركة، ففي الشخص أمر زائد على الماهية وهو المسمى بالتشخص والتعين ، وللعقلاء فيه أبحاث:

الأول: في حقيقته فقيل: عدم قبول الشركة ، وقيل: التميز عما عداه ، وقيل: ما يفيد التميز وهي الأعراض ، وقيل: الوجود الخاص.

الثاني: في أنه موجود في الخارج أواعتباري؛ فالأول: مذهب الحكماء مستدلين بأنه لو كان اعتبارياً لكان التغاير بين زيد وعمرو اعتبارياً ، وذا باطل ، والثاني: مذهب المتكلمين مستدلين بأنه لو وجد في الخارج لكان له تشخص فيتسلسل التشخصات.

وذكر بعض المحققين أن تحقيق ذلك موقوف على تعريفه ، وقال بعضهم: بل تعريفه موقوف على هذا التحقيق.

الثالث: في ما به التشخص ، وهو في الواجب تعالى ذاته ، أما في الممكنات؛ فعند الفلاسفة: الأعراض القائمة بالمادة من الوضع والكيف والكم ونحوها ، وعند بعضهم: الوجود الخاص ، وعند المتكلمين: الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية شخصاً معيناً بإرادته ، وتحقيق هذه الأبحاث يستدعي بسطاً.

(هوية) بضم فكسرٍ فتشديد: مشتقة من (هو) ضمير الغائب ، وتطلق على ثلاثة معان:

أحدها: المهيّة المشخصة ؛ وذلك لقبولها الإشارة ، وهو المراد ههنا.

ثانيها: الوجود الخارجي؛ إذ به تصير الماهية قابلة للإشارة ، وكلٌّ من المعنيين مستعمل مشهور كما في «شرح المواقف»، و«شرح التجريد» ، فإنكار المدقق المعنى الأول غير موجه.

ثالثها: التشخص ، فاحفظها لئلا تخبط في استعمالاتها المختلفة.

(ومع قطع النظر عن ذلك) أي: عما ذكر من التحقق والتشخص.

(**ماهية ، والشيء عندنا**) أي: الأشاعرة (**الموجود**) فهذا معناه الحقيقي ، وقد يطلق على المعدوم مجازاً خلافاً للمعتزلة؛ فإنهم يجعلونه حقيقة في الموجود والمعدوم.

(**والثبوت**) مع ما عطف عليه مبتدأ، خبره (ألفاظ مترادفة).

(**والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة**) أي: متحدة المعنى ، ويسمى اتحاد الألفاظ في المعنى ترادفاً تشبيهاً بركب يركبون دابة واحدة ، وهٰهنا خلاف للمعتزلة؛ حيث زعموا أن الثبوت أعم من الوجود ، فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج ، وسيأتي تمام البحث في آخر الكتاب إن شاء الله سبحانه.

وزعم شرذمة أن الترادف غير موجود بين الألفاظ مطلقاً؛ لأنه عبث ، وما يظن من الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفاوت وإن قل أو لم نعرفه. أجيب: بأنه للتوسيع على المكلم فلا عبث.

(**معناه بديهي التصور**) أي: لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها إلا على حسب تفسير اللغة ، فيقال: هي بالفارسية: مستى.

ثم المحققون على أن كون الوجود بديهياً من البديهيات لا يمكن الاستدلال عليه ، وقيل: نظري ، واستدل الإمام عليه بوجوه:

أحدها: أنه جزء من وجودي ومن وجودك؛ لأن المطلق جزء المقيد ، وهما بديهيان وجزء البديهي أولى بالبداهة؛ لأن تصور الجزء سابق على تصور الكل.

ثانيها: إن التصديق بأن الوجودَ والعدمَ لا يجتمعان بديهي مسبوق بتصور أطرافه ، والسابق على البديهي أولى بالبداهة.

ثالثها: إن الوجود بسيط؛ إذ لو تركب فجزؤه موجود أو معدوم ، فعلى الأول: يلزم أن يكون الشيء جزءاً لنفسه ، وعلى الثاني: أن يكون نقيض الشيء جزءاً له ، وما لا جزء له لا يحد ، وفي الوجوه نظر كما في المطولات.

وههنا مسألة يجب التنبيه عليها: وهي أنهم اختلفوا في الوجود الذهني؛ فأنكره قدماء المتكلمين مستدلين بأنه لو وجد النار في أذهاننا لاحترق محل تصورها.

وأجيب: بأن الوجود الذهني يخالف وجود الخارجي في كثير من العوارض، وأثبته الفلاسفة والمتأخرون من أصحابنا مستدلين بأنا نتصور المعدومات ونحكم عليها أحكاماً إيجابية صادقة مع أن الحكم الإيجابي على المعدوم الصرف غير معقول، فلا بد أن يكون لها نحو من الوجود وليس في الخارج فهو في أذهان المتصورين.

(**فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً**) أي: إذا كان معنى الحقيقة ما به الشيء هو هو، وكان الشيء والموجود مترادفين، وكان الوجود والثبوت مترادفين، فقول المصنف رحمه الله: حقائق الأشياء ثابتة لغو؛ أي: خالٍ عن الفائدة، فاللغوية إنما نشأت من مجموع أمور ثلاثة، فإن انتفى أحدها فلا لغو؛ كقولك: عوارض الموجودات ثابتة، وحقائق المعدومات ثابتة وإن كان كذباً، وحقائق الأشياء متصورة. كذا أفاد المدقق.

إن قلت: إحدى الفائين لغو، قيل: الأولى للتفريع، والثانية للتأكيد؛ نحو قوله تعالى: ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ﴾ [يونس: ٥٨] وقيل: الأولى واقعة على عادة المصنفين؛ للإيذان بأن السؤال ناشيء عما قبله، والثانية لدلالة على تفرعه عن أمور مخصوصة ثلاثة بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة؛ لأن حقيقة الشيء بالمعنى المذكور عين الشيء، والشيء بمعنى الثابت؛ فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها، فيكون حاصل الحكم: أن الثابتات ثابتة، وإنما ذكر لفظ الأمور؛ لأن الفصيح هو إجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف، وقد يتوهم أن لفظ الأمور وقع بإزاء لفظ الحقائق والثابتة بإزاء الأشياء، وهذا هذيان غير مربوط.

وههنا أبحاث: **البحث الأول**: زعم بعضهم أن الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة والماهية ولم يخص الحقيقة بالموجود، وعلى هذا لا لغوية؛ لأن ماهية الجزيئات الموجودة في الخارج هي الكلي الطبعي المقول في

جواب: ما هو؟ فيكون معنى الكلام: الكليات الطبعية ثاتبة والحكم بوجود الكلي الطبعي ليس لغواً ، بل هو مؤكد بين العقلاء ، ودفع بأنك لم تفرق بين المعنيين للماهية أحدهما المقول في جواب ما هو، وما نحن فيه هو الثاني؛ فإنك تعلم أنه لا فائدة في إثبات الكلي الطبعي في هذا المقام؛ فإنه من الموجودات الخفية التي أنكر كثير من العقلاء وجودها فكيف يصح الاستدلال به على الصانع؟ وكيف يصير محلاً للنزاع مع السوفسطائية المنكرين لوجود الشمس والأرض بل لوجود أنفسهم؟

البحث الثاني: توهم بعض المحشين أن السؤال باللغوية إنما يرد إذا فسرنا الحقيقة بما به الشيء هو هو باعتبار تحققه؛ لأن الحقيقة بهذا المعنى ثابتة ألبتة ، وأما إذا فسرناها بالمعنى الأول الذي اختاره الشارح وهو ما به الشيء هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية؛ إذ الحقيقة بهذا المعنى أعم من أن يكون ثابتة أومعدومة ، ودفع بأن الشارح فسر الشيء بالموجود ، وقد قررنا أن حقيقة الأمر بهذا المعنى عينه ، فحقيقة الموجود موجودة قطعاً ، فاللغوية لازمة.

البحث الثالث: قال بعضهم: اللغوية موقوفة على ترادف الموجود والشيء وهوممنوع؛ أما قول الأشاعرة: الشيء هو الموجود ، والموجود هو الشيء فإنما يستلزم التساوي ، فاللغوية إنما تلزم الشارح لا المصنف.

أجيب: بأن الأشاعرة صرحوا بترادفهما.

(قلنا) حاصله: أن الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول بنفس الأمر فتغايرا فلا لغوية.

(المراد: أن ما نعتقده حقائق الأشياء) مفعول ثانٍ إما كونه بدلاً عن الضمير فليس بجيّد ، **(ونسميه بالأسماء)** ذكره للتوضيح ، وإلا فلا حاجة إلى ذكره **(من الإنسان والفرس والسماء والأرض)** بيان للأسماء أو لـ(ما) الموصولة **(أمور موجودة في نفس الأمر)** قيل: الاعتقاد: علم مطابق لما في نفس الأمر فيلزم اللغوية ، فالأولى (نفرض) بدل (نعتقد) انتهى ، وهو سهو فإن الاعتقاد: هو العلم الجازم مطابقاً أو غير مطابق كما يظهر للمتتبع.

(كما يقال: واجب الوجود موجود) أي: ما نعتقده واجب الوجود موجود في نفس الأمر ، وهذا استدلال على صحة التأويل المذكور ، وتقريره: أن قولك: واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالإجماع مع أن معنى واجب الوجود هو الموجود الذي وجوده ضروري ، فيلزم اللغوية لولا هذا التأويل فالتأويل، المذكور صحيح ، ويحتمل أن يكون نقضاً للشبهة ؛ أي: لو ثبت ما ذكرتَ في لغوية قول المصنف لزم أن يكون هذه القضية المجمع على صحتها لغواً.

(وهذا) أي: قولنا: حقائق الأشياء ثابتة ، أو قولنا: ما نعتقده حقائق الأشياء أمور موجودة في نفس الأمر **(كلام مفيد)** لا لغو.

(ربما) بضم الراء وفتحها وتشديد الباء وتخفيفها: حرف يستعمل للتقليل والتكثير ، فقيل: حقيقة في الأول ، مجاز في الثاني ، وقيل بالعكس ، وقال بعضهم: كان الأول استعمال قدماء العرب ، والثاني: استعمال متأخريهم.

(يحتاج إلى البيان) هو بالفتح: الظهور ، والكلام الواضح ، والمراد هنا: التأويل ، وقيل: الدليل ، **(وليس مثل قولك: الثابت ثابت)**؛ فإنه لغو ، ولا مثل قوله: أنا أبو النجم وشعري شعري.

أبو النجم: شاعر مشهور من قدماء الإسلاميين ، وأكثر ما رأيت من شعره رجز مشطور ، وذكروا في تأويل شعري شعري وجهين:

أحدهما: شعري الآن كشعري فيما مضى؛ يريد أن الهرم لم يغير عقله ، الثاني: شعري هو شعري المشهور بالبلاغة ، وتمام الأبيات قوله في وصف الرؤيا:

لله دَرّي ما أحسّ صدري ... تنام عيني وفؤادي يسري

مع العفاريت بأرض قفر ... أنا أبو النجم وشعري شعري

يقال: لله درّه؛ أي: على الله جزاؤه ، والدر: اللبن ، والعرب تحبه وتكني به عن الخير ، وما أحسّ: صيغة تعجب من الحس وهو الإدراك ، وقد يصحف بالنون وهو مفسد للوزن ، والسرى بفتحتين: السير في الليل ، والعفاريت: جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجني ، والقفر: أرض خربة لا ماء بها.

(على ما لا يخفى) اعلم أن المحشين اختلفوا في تفسير كلام الشارح على وجوه:

الأول: أن رب للتقليل، والمعنى: أنه كلام مفيد قد يحتاج إلى البيان، بخلاف قولك: الثابت ثابت؛ فإنه ليس مفيداً، وبخلاف قوله: شعري شعرى؛ فإنه كثير الاحتياج إلى البيان، ففي الكلام لف ونشر مرتب، أما وجه قلة احتياج قولنا: (حقائق الأشياء ثابتة) إلى البيان؛ فلأن اللغة والعرف والمنطق مطابقة على صحة أخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض، فمعناه حقيقي واضح لا يحتاج إلى البيان إلا قليلاً؛ لتفهيم ضعفاء العقول.

وأما وجه لغوية قوله: الثابت ثابت؛ فلأن السائل أخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الأمر.

وأما وجه كثرة احتياج شعري شعري إلى البيان؛ فلأن تأويله مجازي محتاج إلى تكلف فلا يتبادر إلى الفهم.

الوجه الثاني: أن قوله: (ربما يحتاج إلى البيان) تأكيد لقوله: هذا كلام مفيد، وربّ للتقليل أو للتكثير، والمراد بالبيان: الدليل أو التنبيه، فالمعنى: إن قولنا: حقائق الأشياء ثابتة كلام مفيد بل قد يحتاج أو كثيراً ما يحتاج إلى البيان رداً على السوفسطائية، وما يكون معترك العقلاء كيف يكون لغواً؟!

وأورد عليه بأن يشكل قوله: ولا مثل: أنا أبو النجم وشعري شعري؛ فإنه أيضاً مما يحتاج إلى الدليل؛ لجواز كونه كاذباً في دعوى البلاغة، وقد يتكلف في الجواب بأنه ليس نفياً؛ لكونه محتاجاً إلى البيان، بل مقصوده أن قولنا: حقائق الأشياء ثابتة ليس دعوى موجهاً بالتوجيه الذي ذكروه في: شعري شعري.

الوجه الثالث: إن قولنا: حقائق الأشياء ثابتة يحتاج إلى البيان بلا صرف عن الظاهر؛ وذلك لظهور معناه، بخلاف: شعري شعري فإنه محتاج إلى البيان بطريق الصرف عن الظاهر لخفاء معناه. والحاصل: أن إفادته أظهر من إفادة شعري شعري.

بقي هٰهنا بحث هو أن قوله: أنا أبو النجم غير مقصود بالتمثيل ، بل إنما ذكر إتماماً للشعر ، وزعم بعضهم أنه مقصود أيضاً؛ لأن الموضوع والمحمول ذات واحدة، وصحة الحمل موقوفة على تأويل المحمول بالمسمى بأبي النجم، والمعنى: ليس قولنا: حقائق الأشياء ثابتة كقوله: أنا أبو النجم في التأويل؛ لأن المؤوّل بالمسمى في الأول هو الموضوع ، وفي الثاني المحمول ، وهذا مما يناسب أن يضم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة.

(وتحقيق ذلك) السؤال والجواب: **(أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات)** لإفادة الحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع **(دون بعض)** لعدم إفادته فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع **(كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسمٌ ما)** **(ما)**: نكرة وقعت صفة لجسم لتفيدها زيادة نكارة وإبهام؛ وذلك لأنه لو أخذ من حيث ان جسم حساس أو ناطق لزم اللغوية، **(كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً)** لأن كقولك: هذا الجسم حيوان.

(وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك) أي: الحكم عليه بالحيوانية **(لغوا)**؛ لأن كقولك: الحيوان الناطق حيوان ، فكذلك للحقائق اعتباران: كونها معلومة، وكونها موجودة ، فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث إنها معلومة ، ولغو من حيث إنها موجودة ، وبما قررنا ظهر أن هذا تحقيق للجواب السابق.

وزعم بعض المحشين أن هذا جواب آخر؛ لآن ملخص الجواب الأول: أن الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الأمر ، وملخص الثاني: أن عقد الوضع قد يستلزم عقد الحمل استلزاماً بيناً وقد لا يستلزم انتهى. ولا يخفى أن المآل عند التحقيق واحد ، وظاهر كلام الشارح مطابق على ما ذكرنا.

بقي هٰهنا بحث وهو أن المحشي المدقق فسر قول المصنف بوجه آخر لا يرد عليه السؤال باللغوية ، وهو أن يراد بالأشياء ما يعم الموجود والمعدوم

مجازاً ، وهو ما يصح أن يعلم ويخبر به ، وهذا مما لا ينكره الأشاعرة، واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: أن الحقيقة هي ماهية الموجودات ، فإضافتها إلى ما يعم الموجود والمعدوم لا تصح ، وأيضاً: اللغوية باقية ، وأجيب: أن هذا الإيراد ليس بشيء؛ لما اختاره الشارح رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما به الشيء هو هو من غير اعتبار التحقق ، فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة.

الثاني: أنا إذا عممنا الأشياء لزم الحكم على حقائق المعدومات بالثبوت وهو باطل؛ لأن حقائق المعدومات معدومة ، وأجيب بأن المراد بالأشياء: الجنس فثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجود كافٍ في صحة الحكم.

(والعلم بها؛ أي: بالحقائق من تصوراتها) بيان للعلم **(والتصديق بها)** أي: بوجودها في نفسها **(وبأحوالها)** عطف على الضمير المجرور؛ أي: التصديق بثبوت الأحوال للحقائق من نحو الحدوث والإمكان وكونها أعياناً وأعراضاً؛ والحاصل: ما أفاده المحققون في تفسير كلام الشارح هو أن اللام في قوله: والعلم لاستغراق نوعي العلم ، وهما: التصور والتصديق ، أما وجه الحمل على الاستغراق فلأن الرد على اللاأدرية لا يتم بدونه؛ لاعترافهم بالشك وهو من التصور ، وأما حمل الاستغراق على الأنواع لا على الأفراد فلأنه لا علم لنا بجميع أفراد الحقائق.

وأما تعميم التصديق بالأشياء وأحوالها؛ فلأن الاستدلال لا يتم إلا بمعرفة أحوالها من الإمكان والحدوث حتى يعلم أن لا بدّ للمكن من واجب وللحادث من قديم.

وهٰهنا أبحاث:

الأول: أن العلم بالأحوال ليس علماً بالأشياء ، فلا يصح قول الشارح: وبأحوالها.

أجيب: بأنه علم بكون الأشياء موصوفة بها ، فكأنه علم بالأشياء.

الثاني: أن اللاأدرية لا يعترفون بالشك ، بل يزعمون الشك في الشك وهلمّ جرّاً ، والجواب عندي: أن التسلسل محال ، والانقطاع موجب لثبوت الشك وإن لم يعترف عناداً.

الثالث: أن المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا تحقق العلم بكل حقيقة ، والباطل هو الثاني لا الأول؛ لأن معناه: كل ما نعتقده علماً بالحقائق فهو علم متحقق في نفس الأمر ، وهذا الكلام صحيح.

(متحقق) أي: ثابت في نفس الأمر، وليس معناه أنه موجود في الخارج حتى يرد أنه على مذهب جمهور المتكلمين إضافة ، والإضافة من الأمور الاعتبارية.

(وقيل: المراد) من قول المصنف: والعلم بها **(العلم بثبوتها)** وهذا بوجهين:

أحدهما وهو الأحسن: أن يكون الضمير للحقائق ، ويقدر الثبوت مضافاً ، وتقدير المضاف شائع حتى جاء في القرآن زهاء ألف.

ثانيهما: أن يكون الضمير للمصدر في ثابتة نحو: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٨] أما تأنيث الضمير ؛ فإما لأن المصدر يذكر ويؤنث ، وإما لأن قوله: ثابتة مسند إلى الضمير الراجع إلى الحقائق ، فضميره مضاف إلى الحقائق، فأنّث الضمير باعتبار المضاف إليه كقولهم: ذهبت بعض أصابعه.

(للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) أي: للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك ، وحاصله: أن اللام في قوله: (حقائق الأشياء) للاستغراق ، فإن رجع الضمير إلى الأشياء بلا تقدير مضاف صار المعنى: العلم بجميع الحقائق متحقق ، وهذا باطل ، وإذا قدرنا الثبوت صح المعنى؛ وذلك لوضوح الفرق بين قولك: علمت جميع الحقائق ، وقولك: علمت ثبوت جميع الحقائق؛ فإن الأول لا يتحقق إلا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها ، بخلاف الثاني ، واعترض عليه بوجوه:

الأول: أن المراد بالعلم في قوله: (والعلم بها متحقق): هو العلم الإجمالي بجميع الحقائق، وعدم حصوله ممنوع؛ فإن قولك: (حقائق الأشياء ثابتة) يصححه.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لآدم عليه السلام، وهذا كاف في نقض الكلية.

الثالث: أنك إن أردت بقولك: العلم بثبوتها متحقق ثبوتَ الكل فهو غير معلوم، وإن أردت ثبوتَ بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت.

(والجواب أن المراد الجنس) يعني: ليس اللام في (الأشياء) للاستغراق بل للجنس، فالمعنى: جنس حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الأفراد أو كلها.

(ردّاً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة، ولا بعدم ثبوتها) يريد أن هذا الإيجاب الجزئي كاف في ردّ السوفسطائية؛ لادعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم، واعترض عليه بأن المطلوب الأعظم من إيراد هاتين المقدمتين في أول الكتاب: هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره الشارح بقوله: ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها. انتهى.

وإرادة الجنس يفوت هذا المطلوب؛ لاحتمال أن يكون تحقق الجنس في أفراد لا نشاهدها، وأجيب: بأن تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات؛ لأنها أظهر الأشياء وجوداً، والعلم بها أشد بداهة، وذكر بعضهم أن الضمير في قوله: (والعلم بها) راجع إلى القضية المذكورة؛ أي: حقائق الأشياء ثابتة.

(خلافاً للسوفسطائية)، قيل: فرقة من حمقاء الفلاسفة، وزعم نصير الطوسي أنه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب، ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي، ومن زعم خلاف ذلك وقسمهم إلى ثلاث فرق فلم يصب. انتهى ملخصاً.

وأنت تعلم أن الإثبات راجح على النفي لا سيما إذا كان إحاطة النافي متعدداً ، وههنا كذلك لتفرق أصحاب المذاهب في مشارق الأرض ومغاربها .

إن قلت : لم يتعرض المصنف رحمه الله بذكر خلاف أحد من المخالفين في هذا المختصر إلا هٰهنا ، فما النكتة فيه؟

قلت : كان الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق من أجلى البديهيات ، فكان ذكرهما يشبه العبث ، فأشار إلى فائدة ذكرهما .

(فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها) أي : الأشياء **(أوهام وخيالات موهومات)** ومخيلات لا وجود لها في نفس الأمر ، وهم لا يعترفون بالله تعالى وأنبيائه عليهم السلام ، فمن زعم أنهم الصوفية الوجودية فلم ينظر كلام الفريقين ولم يفرق بين الزمرد والذباب ، وذكر بعض المحققين أنهم اخترعوا هذا المذهب من الإشكالات المتعارضة ، فقالوا : لو كان الجسم موجوداً فإما أن ينتهي انقسامه إلى الجوهر الفرد أو لا ينتهي ، والأول باطل ؛ لأدلة الفلاسفة ، والثاني باطل ؛ لأدلة المتكلمين .

وبالجملة : قالوا : ما من قضية بديهية ولا نظرية إلا ولها قضية معارضة ، فليس شيء من القضايا بحق ولا يتحقق نسبة أمر إلى آخر لا بإيجاب ولا سلب . فهذا أصل مذهبهم ؛ ولذلك قال المحققون : ليس إنكارهم مقصوراً على الموجودات الخارجة ، بل ينكرون كل ما في نفس الأمر سواء كان خارجياً أو ذهنياً ، ومن هٰهنا قيل : إن الأشياء في قول الشارح : فمنهم من ينكر حقائق الأشياء ؛ محمولٌ على المعنى العام الشامل للموجود والمعدوم .

(وهم العنادية) سموا بذلك ؛ لأنهم ينكرون الحق عناداً ، وهو بالكسر : المخاصمة بلا حق ، أو لأنهم ينحرفون عن الحق من قولهم : عَنَدَ عن الطريق : إذا لم يستقم عليه ، من باب نصر وسمع وشرف .

(ومنهم من ينكر ثبوتها) في نفس الأمر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد ، **(ويزعم أنها تابعة للاعتقادات)** وهؤلاء يزعمون أن مذهب كل طائفة حق بالنسبة إليها ، وقال المحققون : ليس المراد بالثبوت هٰهنا الوجود

الخارجي؛ لأن إنكار العندية يعم ما في نفس الأمر خارجياً أو ذهنياً بل هو التقرر في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقدين.

(**حتى إن اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر أو**) اعتقدناه (**عرضاً فعرض**) أي: هو جوهر في حق من يعتقده جوهراً، وعرض في حق من يعتقده عرضاً، وليس الشيء في نفسه جوهراً ولا عرضاً.

(**أو قديماً فقديم، أو حادثاً فحادث، وهم العندية**) عند بكسر العين وفتحها وضمها: ظرف مكان، وجاء بمعنى القلب، وبمعنى الأمر المعلوم، وسموا عندية؛ لزعمهم أن حقيقة الشيء ما هو عند المعتقد، أو ما هو عند المعتقد، أو ما في قلبه، أو ما هو معلومه.

وأورد عليهم بعض المتكلمين بأنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست تابعة للاعتقادات، فهل خرجت الحقائق باعتقادنا هذا عن أن تكون تابعة للاعتقادات أم لا؟ فإن قالوا: نعم بطل مذهبهم، وإن قالوا: لا بطل مذهبهم، وفيه بحث؛ لأنهم يقولون: خرجت في حقكم ولم تخرج في حقنا، وكل منا ومنكم على الحق.

(**ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته**) عطف على ثبوت شيء، وكلمة (لا) معدولة بمعنى العدم؛ أي: ينكر العلم بثبوت شيء وبعدم ثبوته، ووقع في بعض النسخ بزيادة الباء بعد لا، وهو تصحيف.

(**ويزعم أن شاك**) الزعم: يجيء بمعنى القول الباطل، أو الاعتقاد الباطل، أو الظن، والمراد هو الأول؛ إذ لا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك.

(**وشاك في أنه شاك**) وإنما قالوا ذلك؛ جواباً عما أورد عليهم من أنكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة من الحقائق.

(**وهلم جرّاً**) أي شاك في شك الشك، وهكذا في كل شك، وهلم بفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم بمعنى: أقبل، والجر: كشيدنْ منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل أو المفعول المطلق؛ أي: تجرّ جراً، وعلماء المعقول يستعملونه حيث يريدون بيان عدم النهاية.

واختلف العلماء في حقيقة هلم فقال البصريون: مركبة من ها للتنبيه محذوفة الألف للاختصار مع لمّ بضم اللام وتشديد الميم: أمر مخاطب من: لمَّ: إذا جمع؛ أي: اجمع نفسك إلينا.

وقال الكوفيون: مركبة من هل مع أم بضم الهمزة وتشديد الميم أمر مخاطب من: أمّ إذا قصد، فنقلت الضمة إلى اللام وحذفت الهمزة، وأورد عليهم أنه لا معنى للاستفهام.

وأجيب: بأن هل للطلب والتحريض نحو حيهل لا للاستفهام.

ثم إن الحجازيين يسوون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث، وأهل نجد يصرفونه يقولون: هلمّ، هلمَّا، هلمّوا، هلمي، هلما، هلمن. ثم إنه يستعمل تارة لازماً بمعنى تعالى وائت وأقبل؛ كقوله تعالى: ﴿هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾ [الأحزاب: ١٨] أي: جيء إلينا، وتارة متعدياً كقوله تعالى: ﴿هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ﴾ [الأنعام: ١٥٠] أي: احضروهم.

(وهم اللاأدرية) لأنهم يقولون: لا أدري.

(ولنا تحقيقاً: أنا نجزم) قوله: لنا خبر، وأنا نجزم: مبتدأ، وتحقيقاً: تمييز من النسبة بين المبتدأ والخبر، أو حال؛ أي: محققين والجزم: القطع، وأهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني؛ لأنه يقطع الظنون والشكوك، والدليل ينقسم إلى تحقيقي وإلزامي؛ فالتحقيقي: ما يدَّعي المستدل أن مقدماته صادقة، والإلزامي ما يكون مقدماته مسلمة عند الخصم لا عند المستدل، فمطلوبه من الدليل الأول تحقيق الحق وإلزام الخصم معاً، ومن الثاني إلزام الخصم فقط، والشارح أورد لرد السوفسطائية دليلين تحقيقيّاً وإلزامياً.

(بالضرورة) أي: جزماً متلبساً بالضرورة، وهي حصول العلم بلا نظر وكسب، وكل ما علم بالضرورة فهو لا يحتاج إلى دليل.

(بثبوت بعض الأشياء) الباء: متعلقة بنجزم، يقال: جزمت بكذا؛ أي: علمته علم اليقين **(بالعيان)** أي: الرؤية بالبصر كالأرض والشمس، والباء: للاستعانة متعلقة بثبوت.

(وبعضها بالبيان) أي: بالبرهان كالواجب تعالى، واعترض بأن قول الشارح: بالضرورة ينافي قوله: بالبيان.

وأجيب بوجهين: أحدهما: أن البيان هو الخبر المتواتر، كالخبر بوجود مكة وبغداد لا البرهان، والعلم الحاصل بالمتواترضروري.

ثانيهما: أن المراد بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر، وعندي: أن السؤال والجواب كليهما من السهو؛ لأن مقصود الشارح دعوى الضرورة في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة أو برهان، ثم لا يخفى أن هذا الدليل لا يقوم حجة على الخصم؛ لأن جزمنا لا يوجب جزمهم.

(وإلزاماً) عطف على تحقيقاً **(أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت)** أي: إن لم يصدق قولكم: لا شيء من الأشياء بثابت صدق نقيضه وهو بعض الأشياء ثابت؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فالمراد بالتحقق: الصدق، وبالنفي: الحكم الذي يتضمنه قولهم: لا شيء من الأشياء بثابت، واللام في (الأشياء) للاستغراق، والضمير للأشياء بتأويل الجنس على سبيل الاستخدام، فلا يرد أن بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الأشياء.

(وإن تحقق فالنفي) وجد بالفاء والواو، والجملة على الأول جزاء، وعلى الثاني حالية أو معترضة، والجزاء قوله: **(فقد ثبت حقيقة من الحقائق؛ لأنه نوع من الحكم)** لأن الحكم إمّا إثباتٌ، أو نفي.

(فقد ثبت شيء من الحقائق، قد يصح نفيها على الإطلاق) أي: على السلب الكلي، وهذا كاف في إلزام الخصم وإن لم يثبت به مطلوبنا؛ ولذا سماه إلزاماً.

وهٰهنا أبحاث:

البحث الأول: زعم بعض المحشين أنّ إنكار السوفسطائية مقصور على حقائق الموجودات الخارجة، فقرر كلام الشارح بأن النفي حكم، والحكم تصديق، والتصديق علم، والعلم عرض موجود في الخارج، ودفعه المحققون بأنه إلزام بأمر خفي يعسر إثباته، حتى إن جمهور المتكلمين ينكرون

كون العلم موجوداً في الخارج ، فكيف يتم الرد به على من ينكر البديهيات الجلية؟ بل التحقيق أنهم ينكرون كل حقيقة خارجية أو ذهنية ، فيتم الإلزام بإثبات حقيقة ما موجودة أو معدومة .

البحث الثاني: قد يزعم أن التحقق هٰهنا بمعنى الوجود ، فالمعنى: إن لم يوجد نفي الأشياء في الخارج فقد ثبت فيه ، ودفع بأنّ عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم وجود الأشياء فيه؛ فإنه يجوز أن يكون الأشياء موصوفة بالنفي في نفس الأمر ، والنفي معدوماً في الخارج كما في الممتنع؛ فإنه موصوف بالامتناع في نفس الأمر مع أن الامتناع معدوم في الخارج ، وقد حقق في الفلسفة الأولى أن الاتصاف في الخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الانتزاعية في الخارج .

البحث الثالث: يرد على الإلزام أنْ الحكم ببطلان ارتفاع النقيضين وهمٌ باطل عندهم ، فأجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالشق الأخير ، فقرر الكلام بأنكم جزمتم بنفي كل حقيقة في نفس الأمر موجودة أو معدومة ، وقد ادّعيتم أن النفي ثابت في نفس الأمر حيث استدللتم عليه ، فقد ثبت بعض ما نفيتم .

وأجاب بعضهم: بأن الإلزام ليس مبنياً على بطلان ارتفاع النقيضين ، بل حاصله: أن نفي الأشياء الذي ادعيتم إن زعمتموه مخيلاً بطل ما ادعيتم، أو محققاً اعترفتم بحقيقة ما .

(ولا يخفى أنه) أي: الدليل الإلزامي **(إنما يتم على العنادية)** لجزمهم بالنفي، أما العندية فيقولون: هذه الحجة صحيحة عندكم ، باطلة عندنا ، واللاأدرية لا يعترفون بإثبات ولا نفي أصلاً ، فكيف يقوم عليهم الحجة؟!

(قالوا) شروع في أدلة السوفسطائية ، وقيل: هذا دليل اللاأدرية ، وفيه نوع إشعار بدليل العندية انتهى .

وعندي: أنه دليل الكل؛ لأن الشخص الذي يراه الأحول موهوم فهو حجة للعنادية أيضاً .

(الضروريات) مبتدأ، والخبر قوله: منها حسيات.

اعلم أن العلم ينقسم إلى ضروري، ونظري؛ فالنظري: ما يحصل بالفكر، كقولنا: العالم حادث، والضروري: ما لا يحتاج إليه، ويكون حاصلاً لكل عاقل بلا فكر، وأقسامه سبعة عند الجمهور:

أحدها: البديهيات وتسمى الأوليات، ويحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين نحو: الكل أعظم من الجزء.

ثانيها: الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو: النارة حارة.

ثالثها: الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو: إن لنا فرحاً وغماً، وقد يعد الثاني والثالث قسماً واحداً، ويسمى بالمشاهدات، وقد يسمى القسمان بالحسيات.

رابعها: الفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو: الأربعة زوج، والواسطة انقسامها بمتساويين، وتسمى قضايا قياساً.

خامسها: المجربات يحكم بها العقل بعد تكرر المشاهدة نحو: السنا مسهل.

سادسها: الحدسيات يحكم بها العقل بالحدس وهي قوة تدرك المطلوب دفعة وتزيل الشك نحو: نور القمر مستفاد من نور الشمس، بعد مشاهدة أوضاع الهلالية والخسوف.

سابعها: المتواترات يجزم بها لكثرة المخبرين بها نحو: بغداد موجود، هذا ما هو المشهور، ونازع بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحدسي والفطري من الضروري، وقال: هي نظرية؛ إذ لا بد فيها من قياس خفي، بل قال بعضهم: المجرب والحدسي من الظنيات، ثم إن أقوى الضروريات هي الحسيات والبديهيات، والبواقي ترجع إليهما، فخصوصهما بالقدح؛ لأن القدح فيهما قدح في الكل.

(فقالوا: منها حسيات، والحس قد يغلط كثيراً) قيل: قد للتقليل فتنافي الكثرة.

أجيب: أولاً: بأنها قد تكون للتحقيق؛ نحو: ﴿ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ ﴾ [النور: ٦٣].

وثانياً: بأن الغلط كثير في نفسه قليل بالنسبة إلى الصحة.

(كالأحول يرى الواحد اثنين) الأحول: من يكون إحدى عينيه أو كلتاهما على غير الوضع الطبعي، وهذا يوجب في بعضهم رؤية الواحد اثنين، وفي بعضهم لا؛ وسببه: أما عند القائلين بأن الرؤية بانتقاش صورة المرئي في مجمع النورين الذي هو ملتقى العصبتين فهو أنه إذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار جوفه ذا بطنين انتقش الصورة في محلين منه، وأما عند القائلين بأن الرؤية بخروج شعاع مخروطي من كل عين فهو تخالف موقعي السهين من المخروطين، وبالجملة: إن حدث من انحراف العين التواء في المجمع أو عدم اتحاد قاعدتي المخروطين حدث رؤية الواحد اثنين وإلا فلا، سواء كان الحول اضطرارياً أو اختيارياً أو فطرياً أو حادثاً، وكان إلى فوق أو تحت أو إلى أحد الماقين، ومن زعم أنها خاصة بالاختياري أو بالفوقي أو التحتي فلم يعرف علم المناظرة.

(والصفراوي يجد الحلو مرّاً) الصفراء: خلط من الأخلاط الأربعة في البدن وهي: الدم، والصفراء، والبلغم، والسوداء، والصفراء: لونها أصفر وطعمها شديد المرارة، وتأنيثها بتأويل المرة، والصفراوي: من يغلب عليه الصفراء فإذا غلبت اصفرّ البول ولون البدن ولا سيما العين، وحدث في الفم مرارة، فكلما ذاق الصفراوي شيئاً وجد فيه طعم الصفراء؛ لمداخلتها اللسان ومخالطتها اللعاب حتى السكّر والعسل الذين هما من أقوى الأشياء حلاوة، وقد ذُكر في المطولات أمور كثيرة من غلط الحس؛ فقالوا: نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة في الظلمة، وبالعكس كالإنسان البعيد، ونرى المعدوم موجوداً كالسراب، والخطوط النورية من القمر عند غمز العين، والخط من القطرة النازلة، والدائرة من الشعلة الدوارة، ونرى المتحرك ساكناً وبالعكس كالظل والكواكب نراها ساكنةً، وكراكب السفينة يرى الساحل متحركاً، وكما نرى القمر في الغيم سائراً.

ثم حاصل هذه الشبهة: أن غلط الحس في بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين فارتفع الأمان عن الحس ولم يكن الجزم بمحسوس قط؛ لجواز أن يغلط فيه الحس.

(ومنها: بديهيات، وقد يقع فيها اختلاف) وذلك لأن بعض العقلاء يدعي في قضية أنها بديهية، وبعضهم يقول: هي نظرية، بل يقول بعضهم: هي باطلة، كما قالت المشبهة: إن كل موجود فهو في مكان وجهة بالبديهة، وقالت المعتزلة: الإنسان خالق لأفعاله بالبديهة، وقالت الفلاسفة: ترجيح المختار أحد مقدوريه بلا مرجح محال بالبديهة، وقالت الأشاعرة: القضايا الثلاث باطلة.

ثم حاصل هذه الشبهة أن أحد الطرفين لم يعرف البديهي، وهذا يرفع الاعتماد عن البديهيات؛ لاحتمال الخطأ في دعوة البديهة.

(ويعرض بها شبه يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة) الشبه بالضم ففتح: جمع شبهة، وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل. والافتقار: الاحتياج، والحل في اللغة: إزالة العقدة، وفي اصطلاح علم المناظرة: تعيين موضع الغلط من الشبهة، وكلا المعنيين صحيح هٰهنا، ويفتقر: فعل مجهول، وقوله: إلى أنظار أي ـ أفكار ـ: مفعول ما لم يسم فاعله، وهذا شبهة أخرى لهم في البديهيات، وحاصلها: أن الاحتياج إلى النظريات الخفية في إثبات البديهي ينافي بداهته. وأيضاً: يجوز أن لا يرتفع الشبهة أو يقع الغلط في حلها، فانتفى الاعتماد عن البديهيات، ومثلوا ذلك بأجلى البديهيات، وقالوا. أجلاها عندكم أن الشيء إما موجود أو معدوم، وفيه شُبَهٌ:

الأولى: أنه يتوقف على تصور المعدوم المطلق وتصوره محال؛ إذ لا صورة له.

الثانية: إن كان الموجود عين الشيء كان الحمل الإيجابي لغواً، وإن كان غيره كان السلب محالاً.

الثالثة: أنكر طائفة من العقلاء هذا الحصر وهم المعتزلة وبعض الأشاعرة، وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة وسموها بالحال، ومثلوها بالكلي

والأمور الإضافية كالفوقية والتحتية والوجود مستدلين بأن الوجود مثلاً إن كان موجوداً الزم أن يكون له وجود، فننقل الكلام إلى وجوده فيتسلسل الوجودات، وإن كان معدوماً لزم اتصاف الشيء بنقيضه ، فالوجود لا معدوم ولا موجود.

(والنظريات فرع الضروريات) عطف على قوله: (الضروريات منها حسيات) وهذا قدح منهم في النظريات ، وإنما كانت النظريات فرعَ الضروريات؛ لأن كلّ نظري فلا بدَّ أنْ ينتهي إثباته إلى ضروري لا يحتاج إلى الإثبات ، وإلا لزم تسلسل النظريات، وهو محال.

وزعم بعض المدققيين أن استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو مذهب المتكلمين والحكماء المشائين ، وأما لو كانت قديمة كما زعم الإشراقيون لجاز أن يكون فيها أفكار مسلسلة غير متناهية في الماضي ، وهذا التسلسل غير محال كالأدوار الفلكية ، والجواب: أنه قد ثبت حدوث ما سوى الله تعالى، وبطلان التسلسل بأقسامه ببرهان التطبيق.

(ففسادها فسادها) أي: فساد البديهيات سبب فساد النظريات ، فالحمل مجازي للمبالغة، أو على حذف المضاف.

(ولذا كثر فيها اختلاف العقلاء) شبهة ثانية قادحة في النظريات على طريق الدليل ؛ أي: إفساد النظريات كثر الاختلاف فيها؛ فإن نظر الفلاسفة يؤدي إلتى قدم العالم ، والمتكلمين إلى حدوثه ، ونظر الجبري إلى أنه كالجماد ، والقدري إلى أنه خالق أفعاله ، وهكذا في أكثر المسائل العقلية والشرعية ، بل لا يبعد أن يكون كل مسألة محلاً للخلاف. والحاصل: أنه لو كان النظر موصلاً إلى الحق لم يقع خلاف.

(قلنا) في جوابهم: **(غلط الحس في البعض)** أي: بعض المحسوسات ، وقيل: بعض الأشخاص كالأحول والصفراوي ، ولكن لا يلائم قوله: الجزم بالبعض لأسباب جزئية؛ أي: غير متحققة إلا في بعض المواد.

(لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط) اعترض عليه بأنه يجوز أن يكون سبب الغلط عاماً.

وأجيب: بأنا نجزم بالبديهة أن حلاوة العسل مثلاً محققة لا غلط في إدراكها إلا للصفراوي، وهٰهنا بحث: وهو أن أهل الكشف يرون ما بين قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة كما في الحديث، ويرون نهر جيحان وسيحان والنيل والفرات أنهار لبن وخمر وعسل وماء كما في الحديث من أنها أنهار الجنة، ويرون الطعام الحرام نجاسة، والرافضيّ السابَّ للشيخين رضي الله عنه خنزيراً، فما كيفية هذه الرؤية؟

والجواب عندي: أنها رؤية صحيحة بلا غلط في الحس؛ وذلك لأن الحق سبحانه يخلق فيهم قوة إدراك الموجودات المحجوبة عن أبصارنا كما لا يبعد أن يخلق في أحدنا قوة إبصار الطعوم والروائح على ما يقتضيه قواعد الأشاعرة، فتصير تلك الموجودات الخفية لباساً على الموجودات الظاهرة لحواس العامة.

(والاختلاف في البديهي) مبتدأ، خبره: لا ينافي البديهة، وهذا جواب عن القدحين في البديهيات.

(لعدم الإلف) بكسر الهمزة؛ لعدم ألفة النفس بهذا البديهي؛ وذلك لأن العاقلة قد يكون غير مألوف بقضية بأن لم يسمعها ولم يتوجه إليها، فإذا سمعها توقف في قبولها إلى أن يألفها، وأشد من ذلك أن يكون مألوفاً بنقيضها كألفة الكفار بعقائدهم الباطلة، فينكر الحق لمرض متمكن في بصيرته، كالأعمى لا يدرك المبصرات.

(أو لخفاء في التصور) وذلك بأن يكون الحكم بديهياً بعد تصور الطرفين؛ أي: المحكوم عليه والمحكوم به، لكن يكون تصورهما نظرياً محتاجاً إلى دقة النظر، فيخطىء الناظر في تصورهما فيخطىء في الحكم كذلك، ولو حقق النظر في الطرفين ظهر عليه بداهة الحكم كما في قولنا: الممكن محتاج في وجوده إلى علة.

(لا ينافي البداهة) بضم الباء وهي في اللغة: أول جري الفرس.

(وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تنافي حقيّة بعض النظريات) جواب عن القدح في النظريات، وحاصله: أن الناظر قد لا يراعي قوانين النظر فيفسد

نظره ويقصر عن إدراك الحق ، وهذا لا ينافي حقية إدراك من يراعي القواعد .

(**والحق: أنه لا طريق إلى المناظرة معهم**) مع السوفسطائية (**خصوصاً مع اللاأدرية**) مفعول مطلق يقال: خصّه بالشيء خصوصاً بالضم ، وأهل العلم يستعملونه للمبالغة والترقي في إثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين أخواته؛ فالحاصل: أن المناظرة مع السوفسطائية متعذرة ، ومع اللاأدرية أشد تعذراً.

(**لأنهم**) أي: السوفسطائية ، وإرجاعها إلى اللاأدرية فقط قصور .

(**لا يعترفون بمعلوم لِيثبت به مجهول**) وأما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدينا نفعاً في إثبات المجهولات ، فكأنهم لا يعترفون بمعلوم أصلاً .

واعلم أن المتكلمين اختلفوا في جواز المناظرة معهم، والمحققون ينهون عنها؛ لأن المناظرة إما لإثبات المطلوب ، أو لإلزام الخصم ، وكلاهما غير ممكن هنا؛ أما الأول: فلأنهم ينكرون الضروريات ، ولا شيء من المعلومات أقوى من الضروريات حيث تثبت به الضروريات .

وأما الثاني: فلأنه يمكنهم أن يقولوا بأن دليلكم وإلزامكم إيانا وهمٌ باطل ، أو فاسد باعتقادنا ، أو مشكوك فيه ، بل قال بعض الأكابر: إن الاشتغال بمناظرتهم تقوية لمذهبهم؛ ولذا قال بعضهم: إن كان شبهاتنا لا توجب خللاً في علومكم لِمَ اشتغلتم بإبطالها؟

وعندي: أن المناظرة جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم .

(**بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا**) بحقيقة الألم وتميزه عن اللذة ، والأول من المحسوسات ، والثاني من البديهات .

(**أو يحترقوا**) يهلكوا بالحرق كما يدل عليه عبارة «المقاصد»، وهٰهنا بحث: وهو أن التعذيب بالنار من الكبائر، والحديث صحيح في النهي عنه، ولا يجوز إحراق الكفار إلا إذا تحصنوا في حصن لا يمكن فتحه إلا بضرب النار .

وأجيب بوجوه:

أحدها: أن هذا ليس تعذيباً بل تأديب، وإنما يسمى تعذيباً؛ لأنه في صورة التعذيب ، وفيه نظر .

ثانيها: أنه قياس على أهل الحصن؛ إذ لا يمكن إلزامهم إلا بذلك، ولا يخفى أنه قياس مع الفارق.

ثالثها: أنه نقل عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما إحراق بعض الزنادقة، فلعل الزنديق ومن يشبهه مستثنى عن هذا الحكم، وقد طعنت الشيعة على أبي بكر رضي الله عنه بأنه أحرق فجاءة السلمي الزنديق بالنار.

وأجاب أهل السنة بأنه علياً رضي الله عنه أحرق القائلين بألوهيته، فقال أحد المحترقين: زدنا اعتقاداً بأنك إله؛ لأنه لا يعذب بالنار إلا ربها، وعندي: أن الروايتين لا تصحان.

رابعها: أن مراد الشارح أنه لا يمكن إلزامهم إلا بهذا الطريق لا أنه يجوز إحراقهم شرعاً.

(وسوفسطا) بضم السين وفتح الفاء: لفظ يوناني.

(اسم للحكمة المموّهة) بتشديد الواو المفتوحة؛ أي: الباطلة، من التمويه، وهو الطلي بماء الذهب مشتق من الماء بعد رده إلى أصله، وهو: موه، ثم نقل إلى تزيين الباطل والتلبيس؛ لمناسبة أن التذهيب يجعل الحديدَ والخشبَ ونحوهما في صورة الذهب.

(والعلم المزخرف) عطف تفسيري للحكمة المموهة، وهو بفتح الراء بمعنى المموه مشتق من الزخرف بضم الزاي المعجمة والراء المهملة وهو الذهب، ثم قد يسمى كلّ باطل في صورة الحق زخرفاً.

(فإن سوفا: معناه العلم والحكمة، واسطا) بفتح الهمزة وكسرها والفتح أفصح **(معناه: الزخرف والغلط، ومنه)** بعد تعريب اللفظ **(اشتقت السفسطة)** بفتح السينين على زنة مصدر الرباعي **(كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا)** بفتح الفاء وضم السين **(أي: محب الحكمة)** وفي شرح «المواقف»: فيلا بلغة اليونان: اسم للمحب، وسوفا: اسم للعلم.

قال نصير الطوسي: تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية تضليل

لطلاب الحق ، وأجيب: بأنه يفيد العاقل جهداً في تحقيق الحق ، وتحرزاً عن الوهميات والشبه الباطلة.

(وأسباب العلم) مبتدأ ، والخبر: ثلاثة. واعلم أن مباحث العلم لا يحصيها أقل من مجلد ، فلنذكر بعضها مختصراً:

البحث الأول: أنواع الإدراك أربعة:

أحدها: الإحساس بالبصر أو السمع أو الذوق أو الشم أو اللمس ، ويشترط فيه ثلاثة أمور: الأول: حضور المادي عند الحاسة وهو الجوهر الفرد والجسم والأعراض القائمة بها. الثاني: اتصافه بالهيئات المخصوصة من كيف أو كم أو وضع أو أين. الثالث: كونه جزئياً.

ثانيها: التخيل: وهو إدراك المادي مع هيئاته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة ، وهو مجرد عن الشرط الأول.

ثالثها: التوهم: وهو إدراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في الماديات ، وهو مجرد عن الشرطين الأولين.

رابعها: التعقل: وهو إدراك شيء مجرد عن المادة كالكليات وهو مجرد عن الشروط الثلاثة. وقال الحكماء: الإحساس: إدراك الحواس الظاهرة ، والتخيل والتوهم: إدراك الحواس الباطنة الدماغية ، والتعقل: إدراك العقل الذي هو صفة للنفس الناطقة ، وهم لا يجوزون أن يدرك النفس الجزئيات بلا توسط الحواس. وقال المتكلمون: الأول بالحواس ، والباقي بالعقل؛ لإنكارهم الحواس الباطنة.

البحث الثاني: للعقلاء في أنواع العلم اصطلاحات: أحدها للحكماء ، وهو أن العلم هو التعقل والمنقسم إلى تصور وتصديق منقسم إلى يقين وظن وجهل مركب وتقليد ، فقالوا: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق ، وإلا فتصور ، والتصديق إن كان مع تجويز نقيضه فظنّ ، وإلا فاعتقاد وجزم ، والاعتقاد إن لم يطابق الواقع فجهل مركب ، وإن طابقه فما امتنع زواله يقين ، وما أمكن زواله تقليدٌ ، وهم لا يسمون الإحساس والتخيل والتوهم علماً.

ثانيها: مصطلح بعض المتكلمين وهو أن العلم هو الإدراك سواء كان بالحواس أو بغيرها ، وسواء كان تصوراً أو تصديقاً جازماً أو لا ومطابقاً للواقع أم لا.

ثالثها: أن العلم هو التصور والتصديق اليقيني.

رابعها: مصطلح جمهور المتكلمين ، وهو أن العلم إدراك الحواس والعقل من التصور والتصديق اليقيني.

البحث الثالث: قال جمهورالمتكلمين: ليس العلم إلا إضافة بين العالم والمعلوم ، ومن ادّعى أمراً زائداً عليها فعليه البيان ، والإضافة أمر اعتباري عندهم ، وعرضي موجود عند الحكماء ، وقال بعض الأشاعرة: صفة ذات إضافة؛ أي: تعلق بالمعلوم، وقال الحكماء: هو الصورة الموجودة في الذهن ، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الصورة في الذهن فأشكل عليهم العلم بالمعدومات؛ لأن الإضافة لا بدّ لها من الطرفين ، والمعدوم ليس في الخارج فهو في الذهن؛ ولذا وافق محققوهم الحكماء ومنهم الشارح.

البحث الرابع: اختلف القائلون بأن العلم عرض في أنه من أي مقولة؛ فقيل: إضافة ، وقيل: كيف ، وقيل: انفعال.

قال المحققون: والوجه أنا إذا علمنا الشيء فهنا ثلاثة أمور: نسبة بين العالم والمعلوم، وصورة حاصلة عند العالم، وقبول النفس الناطقة هذه الصورة؛ فمن ذهب إلى أن العلم هو الأول قال: نسبة، أو الثاني قال: كيف، أو الثالث قال: انفعال.

البحث الخامس: اختلف العقلاء في بداهة العلم ونظريته على مذاهب:

فأحدها: مذهب الإمام الرازي ، وهو أنه بديهي متصور بالكنه ، فلا يمكن تعريفه، ونبّه على ذلك أولاً: بأن كل شيء يعلم بالعلم ، فلو عرف العلم بغيره لزم الدور.

وثانياً: بأن علم كل أحد بوجوده ضروري ، وهو علم خاص والعلم المطلق جزؤه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، فالسابق على الضروري ضروري ألبتة.

وثانيها: مذهب إمام الحرمين محمد الجويني والإمام حجة الإسلام الغزالي، وهو أنه نظري، ولكن يعسر تحديده بجنس وفصل؛ فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء حتى في المحسوسات، فكيف في الإدراكات الخفية؟! بل الوجه في معرفته هو التقسيم إلى تصور وتصديق ويقين وظن، أو التمثيل بأنه للمعلومات كالأبصار للمبصرات.

ثالثها: مذهب قوم أنه نظري لا يعسر تحديده، وعرفوه بعبارات كثيرة، والإنصاف أنها أخفى من العلم، وليست من تلخيص الكنه في شيء.

(**وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به**) هذا التعريف منقول عن الإمام أبي منصور الماتريدي، وقال الشريف في «شرح المواقف»: هو أحسن ما قيل؛ فالصفة: ما يقوم بغيره، والتجلي: الظهور والانكشاف، والباء للسببية، والمذكور: هو الشيء أعم من أن يكون موجوداً أو معدوماً، وكان الظاهر أن يقول: يتجلى به الشيء، ولكن اختار (المذكور) على الشيء؛ لأن الشيء في اصطلاحنا لا يطلق على المعدوم إلا مجازاً، والمجاز مهجور في التعريفات، واللام متعلقة بـ(يتجلى)، والضمير في كانت راجع إلى الصفة وهي تأكيد له، والباء متعلقة بقامت، والمجرور راجع إلى من، وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث.

وهٰهنا بحث: وهو أنه اختلف المفسرون في أن المذكور مشتق من الذكر بالضم وهو القلبي، أو من الذكر بالكسر وهو اللساني، فاختار بعضهم أنه من القلبي، وأورد عليهم: أن الذكر القلبي بمعنى العلم فيلزم الدور، وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن الذكر يشمل الظن والجهل المركب، والعلم لا يشتملها على مصطلح جمهور المتكلمين.

ثانيهما: أن المعروف هو العلم بالمعنى العرفي، والذكر هو العلم اللغوي وهما متغايران؛ أما أولاً: فلأن اللغوي معنى مصدري، والعرفي صفة هي مبدأ المعنى المصدري.

وأما ثانياً: فلأن العرفي يشتمل إدراك الحواس ، واللغوي لا يشتمله .

فإن قلت: قد وقع في كلام بعضهم أن المذكور هو المعلوم ولكن عدل عنه تحرزاً عن الدور. انتهى. فما وجهه مع أنه لا دور ولو سلم فتبديل اللفظ بمرادفه لا يوقع الدور؟

قلت: أراد التحرز عن القبح اللفظي؛ فإنّ إيراد العلم اللغوي في تعريف العلم العرفي وإن لم يكن دوراً حقيقياً ، لكنه دور بحسب الظاهر ، فيجعل التعريف مطعناً لكل ناظر قبل أن يحقق المراد .

واختار بعضهم أنه من ذكر اللساني مستدلين بوجهين:

أحدهما: أنه المتبادر ، ويحمل ألفاظ التعريف على أظهر المعاني .

ثانيهما: أن القلبي يوهم اختصاص العلم بالقلب وخروج إدراك الحواس عن التعريف ، واختار الشارح في هذا الكتاب التفسير الثاني ، وفي «شرح المقاصد» الأول .

(أي: يتضح ويظهر) تفسير ليتجلى ، والاتضاح: افتعال من الوضوح **(ما يذكر)** تفسير للمذكور .

(ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسير ليذكر ، وفيه إشعار بأن المذكور من الذكر اللساني والمقصود منه دفع لما يرد من أن الذكر هو التلفظ ، فيلزم أن يكون المعلوم الذي لم يتلفظ باسمه أحد خارجاً عن التعريف ، ووجه الدفع: أن المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه .

(موجوداً كان أو معدوماً) تعميم لما يذكر ، وبيان لفائدة اختيار المذكور على الشيء ، ثم إن المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل ، وأنكر بعضهم العلم بالمستحيل ، وأورد عليه: أنكم حكمتم عليه بامتناع العلم ، والحكم على المجهول محال ، وقد يعتذر بأن مراد المنكر أن علم المستحيل لا يسمى علماً ، وهذا عذر بارد .

وقال بعض المحققين: المحال معدوم خارجاً وذهناً ، ولا صورة له في العقل ، وليس الحكم عليه من حيث هو بل الحاكم يتصور مفهوماً آخر يشابهه فيحكم عليه على فرض أنه عنوان المحال.

(فيشتمل) التعريف **(إدراك الحواس)** أي: الخمس الظاهرة ، أما الباطنة: فهم لا يثبتونها ويكتفون بالعقل عنها.

ثم الحق أن المدرك هو النفس ، ونسبة الإدراك إلى الحواس نسبة المسبب إلى السبب؛ لأن الحواس آلات للنفس في الإدراك ، وزعم بعض الحكماء أن المدرك للمحسوسات هي الحواس ، ودفع بأنا نقطع بأنا نبصر ونسمع ، مع أن الإشارة إلى النفس قطعاً.

ثم اعلم أن تسمية إدراك الحواس علماً هو مذهب الأشعري ومن تبعه؛ فإنهم قالوا: السمع: علمٍ بالمسموعات ، والبصر: بالمبصرات ، واعترض عليهم بوجهين.

أحدهما: أنا إذا علمنا الشيء ثم أبصرناه فلا شك أنا نجد بين الحالين فرقاً بديهياً ، وقد يجاب: بأن العلم جنس تحته أنواع مختلفة الحقائق.

ثانيهما: أن العرف واللغة والشرع تنفي العلم عن البهائم والإحساس حاصل لها ، وأجيب أولاً: بأن المنفي عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس.

وثانياً: بأن كلمة (من) لذوي العقول ، فيخرج إحساس البهائم عن الحد.

وثالثاً: بأن معنى إدراك الحواس: هو إدراك النفس الناطقة بالحواس لانفس الإحساس ؛ إذ الحواس إنما هي آلات الإدراك ، واعترض على الجوابين: بأن مرجعهما إلى الاصطلاح ، ولا يدفعان أصل الاعتراض الذي هو اتصاف البهائم بالإحساس كاتصاف الإنسان به مع عدم اتصافها بالعلم.

(وإدراك العقل) أي: إدراك النفس بالعقل ، وقد يظهر من كلام المشايخ أن نسبة الإدراك إلى العقل حقيقي ، ولا يخفى على العاقل أنه أيضاً مجازي

كإدراك الحواس ، لكن لما كان العقل هو السبب القريب جعلوه مدركاً ، فاحفظه ليحفظك عن الحيرة .

(من التصورات والتصديقات) بيان لإدراك العقل فقط ؛ فإن إدراك الحواس لا يسمى تصوراً ولا تصديقاً في اصطلاح حكيم ولا متكلم .

إن قلت : فيبطل حصرهم العلم في التصور والتصديق .

قلت : الحاصر لا يعد الإحساس علماً .

(اليقينية) اليقين : تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل الزوال ؛ كقولك : الشمس موجودة ، واجتماع النقيضين محال ، فخرج بالجازم الظن ، وبالمطابق الجهل المركب ، وهو الجزم بالباطل ؛ كجزم الفلسفي بقدم العالم ، وبعدم الاحتمال علمُ المقلد المصيب ، والمقلد : من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقده اتباعاً لمن يحسن الظن به كاتِّباعنا في الفقه أبا حنيفة ، وإنما كان علمه محتملاً للزوال ؛ لأنه قد يطلع على دليل صحيح أو فاسد على خلاف ما كان يجزم به فيزول جزمه ، وإنما قيد المقلد بالمصيب ؛ لأن غير المصيب ذو جهل مركب .

(وغير اليقينية) وهي الظنيات والجهل المركب والتقليد ؛ وذلك لأن التجلي هو الظهور المطلق سواء كان تاماً أو ناقصاً ، ومطابقاً للواقع أو غير مطابق .

(بخلاف قولهم) يريد أن التعريف المذكور شامل لجميع أنواع الإدراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الأشاعرة .

(صفة) أي : أمر قائم بمحله ، وهذا أولى من قول بعضهم : أمر قائم بغيره ؛ لأنه يخرج علم الواجب تعالى ؛ إذ صفاته ليست غير ذاته ، ولعله اختار عدم اندراجه في المحدود ، أو اختار عدم الغيرية .

(توجب) لموصوفها ، وهذا الإيجاب عادي إن كان الحد لعلم المخلوق فقط ، وأعم من العادي والحقيقي إن كان الحدّ لمطلق العلم .

(تميزاً) مصدر من باب التفعيل بحذف الياء الأولى ، ومعناه : جداكردن ، وبه يخرج كل صفة سوى الإدراك ، وقد يزعم أن السواد مثلاً يوجب لموصوفه

تميزاً عن الأبيض فلا يخرج ، وهذا وهم؛ لأن المصدر من باب التفعيل لا التفعل بمعنى: جداشدن.

(لا يحتمل النقيض) يخرج الظن والشك والجهل المركب والتقليد؛ لاحتمال الأولين النقيض في الحال ، والأخيرين في الاستقبال ، ثم في معنى العبارة وجوه:

أحدها: لا يحتمل التميز نقيض نفسه ، وزيفه القوم بأن الشيء لا يحتمل نقيض نفسه؛ لأن معنى احتمال شيء لشيء: أن يجوز اتصاف الأول بالثاني.

وأجيب: بأن معنى الاحتمال هٰهنا جواز أن يزول هذا التميز ويحصل بدله ما يناقضه.

ثانيها: لا يحتمل متعلق هذا التميز نقيض هذا التميز ، وهو مختار المحققين ، والمتعلَّق بالفتح في التصور: هو الشيء المصور ، وفي التصديق: هو طرفا القضية ، والتميز في الأول: هو الصورة الحاصلة في العقل ، وفي الثاني: هو الإثبات أو النفي ، فالمراد بالتميز: ما به التميز لا المعنى المصدري؛ لعدم احتماله النقيض.

وأورد عليه أولاً: أن العلم الذي هو تصور عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الإثبات أو النفي لا ما يوجبها ، وثانياً: بأنه لا يصح تقسيم العلم إلى التصور والتصديق؛ لأن العلم يوجبهما فيغايرهما.

أجيب: بأن كون العلم هو الصورة والإثبات والنفي هو مذهب الحكيم ، أما عندنا: فالعلم ما يوجبهما ، ونحن لا نسمي الصورة تصوراً أو الإثبات والنفي تصديقاً حتى لا يصح التقسيم ، بل نقول: العلم إن كان موجباً للإثبات أو النفي فتصديق ، وإلا فتصور ، وهذا تقسيم صحيح.

وثالثاً: أن القول بالصورة الحاصلة قول بالوجود الذهني، والمتكلم ينفيه. أجيب: بأن المحققين يثبتونه ، أو بأن المراد بالصورة هٰهنا الشبح الخيالي لا الموجود كما يزعمه القائل بالوجود الذهني.

ورابعاً: بأن متعلق العلوم العادية كعلمنا بأن جبل أحد ينقلب اليوم ذهباً يحتمل النقيض ، فيخرج عن الحد؛ وذلك لأن خرق العادة جائز.

أجيب: بأن المراد بعدم احتمال النقيض أن لا يجوز من العالم الحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المآل ، وهذا لا ينافي أن يكون النقيض ممكناً بالذات ، فإنك إذا أبصرت زيداً أيقنت بأنه موجود يقيناً لا يزول، مع أن زيداً في نفسه ممكن أن يكون وأن لا يكون.

ثالثها: أن (لا يحتمل) صفة للصفة ، والضمير فيه للمتعلق ، والمراد: نقيض الصفة ، فالعلم صفة لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز بالمعنى المصدري والتصور عين الصورة ، والتصديق عين الإثبات والنفي على وفق الحكماء.

(فإنه وإن كان شاملاً لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني) اعلم أن أصل هذا التعريف قولهم: صفة توجب تميزاً بين المعاني لا يحتمل النقيضين ، وهو مختار صاحب «المواقف» ، وأريد بالمعاني ما ليس محسوساً بإحدى الحواس الخمس ، ويقابلها الأعيان وهي المحسوسات بأحدِها ، فعلى هذا يخرج عن التعريف إدراك الحواس ، ولما كان مختار الأشعري أن إدراكها علم ترك المتأخرون قيد المعاني ، كذا ذكره الشارح.

(وشاملاً للتصورات بناء على أنها لا نقائض لها) لأن عدم احتمال النقض أعم من أن لا يكون له نقيض أصلاً ، كالتصور ، ومن أن يكون له نقيض ، لكن الإدرك يقيني لا يمكن ارتفاعه.

وهٰهنا بحث: وهو أن المراد بالنقيض في الحد نقيض التميز على ما اختاره المحققون، والتصور علم موجب للتميز لا عين التميز فكون التصور لا نقيض له لا يصلح سبباً لدخوله في الحد.

أجيب أولاً: بأن المعنى لا نقائض لتميزها الذي هو الصورة على حذف المضاف.

وثانياً: بأن انتفاء نقيض العلم يوجب انتفاء نقيض التميز الحاصل من العلم.

وثالثاً: بأن معنى النقيض في الحد نقيض الصفة لا نقيض التميز.

(على ما زعموا) إشارة إلى أنه غير مختار عنده، واختلف فيه فقيل: المفردات لا تتناقض؛ إذ التناقض هو عدم اجتماع مفهومين في الصدق على الشيء والارتفاع عنه، وهذا لا يوجد في المفردين كالإنسان واللاإنسان إلا إذا اعتبر حملها على شيء، وحينئذٍ يحصل قضيتان متناقضتان موجبة وسالبة، وقيل: بل تتناقض؛ لأن نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء، واختاره الشارح؛ أما أولاً: فلأنه المطابق لمصطلح أهل المنطق، كقولهم: نقيضا المتساويين متساويان.

وأما ثانياً: فلأنه لو لم يكن للتصور نقيض لزم أن يكون كل تصور علماً مع أن بعضها لا يطابق الواقع، وإن ما لا يطابقه جهل لا علم.

وأجيب عن الأول: بأنه مجاز بمعنى أنه لو اعتبر النسبة معهما كانا متناقضين، وعن الثاني: ما أفاده السيد السند رحمه الله من أنا إذا رأينا حجراً فتصورناه إنساناً فهذه الصورة الإنسانية تصور مطابق للإنسان، وإنما الخطأ في الحكم بأنها صورة المرئي.

(لكنه) أي: التعريف **(لا يشتمل غير اليقينيات من التصديقات)** لاحتمالها النقيض، ومقصود الشارح رحمه الله: أن هذا التعريف وإن ترك فيه هذا القيد ليكون شاملاً لكنه أقل شمولاً من التعريف الأول.

(هذا) جرت عادة المصنفين بذكر (هذا) حين يراد الفصل بين كلامين، ويقال في تأويله: خذ هذا، ومضى هذا، وقيل: كلمة ها: اسم فعل بمعنى خذ، وذا: اسم إشارة، فلا تقدير.

(ولكن ينبغي أن يحمل التجلي) في التعريف الأول **(على الانكشاف التام الذي لا يشتمل الظن)** يريد بيان ما هو المختار عنده بعدما ذكر حال ظاهر

التعريفين المأثورين عن العلماء ، والحاصل: أن المختار هو التعريف الثاني ، وأنه ينبغي تأويل التعريف الأول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول التصديق الغير اليقيني؛ لأنه لا يسمى علماً في اصطلاحنا.

(لأن العلم عندهم مقابل للظن) أي: عند الأشاعرة ، بخلاف الحكماء؛ فإن العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل ، فيشتمل اليقين والظن ، وهكذا حمل السيد السند رحمه الله في «شرح المواقف» قال: التجلي هو الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه ، فخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب انتهى ، ولم يذكر الشارح الجهل المركب واعتقاد المقلد؛ لأنهما في حكم الظن.

(للخلق) صفة للمضاف إليه **(أي: المخلوق)** فهو مصدر بمعنى المفعول.

(من الملك والإنس والجن ، بخلاف علم الخالق تعالى؛ فإنه لذاته لا بسبب من الأسباب) الضمير في لذاته للخالق أو للعلم ، وقيل: الثاني غير صحيح ، وإلالزم أن يكون علمه تعالى قائماً بنفسه لا قائماً بذاته تعالى ، وفيه نظر؛ لأن معنى كون العلم لذاته في هذا المقام هو أنه غير محتاج إلى السبب لا أنه قائم بنفسه.

(ثلاثة: الحواس السليمة) احتراز عن المريضة كباصرة الأحول وذائقة الصفراوي.

(والخبر الصادق ، والعقل) لم يقيد العقل؛ لأن من أصاب عقلَه آفةٌ لا يسمى عاقلاً.

(بحكم الاستقراء) هو التفحص ، وأصله طلب المفقود في قرية قريةٍ؛ أي: الحصر استقرائي لا عقلي.

(ووجه الضبط) أي: ضبط الأقسام بين النفي والإثبات ، وقد جرت عادتهم به وإن لم يكن الحصر عقلياً.

(أن السبب إن كان من خارج) أي: خارج للدرك **(فالخبر الصادق)** فإنه صوت يسمع من خارج **(وإلا)** أي: وإن لم يكن خارجاً عنه.

(**فإن كان آلة غير المدرك**) صفة لآلة؛ أي: إن كان السبب آلةً مغايرة للمدرك (**فالحواس، وإلا**) أي: وإن يكن آلة مغايرة للمدرك (**فالعقل**) إن قلت: المدرك في الحقيقة هي النفس الناطقة والعقل من أسباب الإدراك، فكيف لا يكون مغايراً للنفس؟

أجيب بوجهين:

أحدهما: أن الشارح بنى الكلام على التسامح كما هو عادة المشايخ في ترك التدقيقات الفلسفية؛ وذلك لأن العقل هو السبب القريب للإدراك، وما سواه من الأسباب كالخوادم له، فجعلوه مدركاً على التجوز كقولهم: القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، مع أن المؤثر في الحقيقة هو القادر، وهذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطور: (ليشتمل المدرك كالعقل).

ثانيهما: أن العقل صفة النفس، والصفة لا تغاير الموصوف عند الأشاعرة؛ إذ الغير عندهم ما ينفك في الوجود، وهم يقولون: صفة الموصوف لا عينه ولا غيره، ودفع أولاً: بأن حمل الغير على هذا المصطلح خلاف المتبادر.

وثانياً: بأن قولهم: لا عينه ولا غيره إنما هو في الصفات القديمة.

وثالثاً: بأنا لا نسلم أن العقل لا ينفك عن النفس.

إن قلت: كيف كون العقل آلة مع أنه[١]... فيما بعد العقل قوة للنفس بها تستعد للعلوم؟ أجيب بوجهين:

أحدهما: أن النفي متوجه إلى القيد فقط، والمعنى: إن لم يكن الآلة مغايرة للمدرك بل كانت عينه فهي العقل.

ثانيهما: أن النفي متوجه إلى المقيد، ولكن صفة الشيء لا تسمى آلة له، فلا يقال: إن حرارة النار آلة لإحراقه، وأورد عليه أولاً: أن إطلاق الآلة على العقل شائع في عبارات المشايخ.

وثانياً: أنه يلزم استدراك غير المدرك؛ إذ يكفي أن يقال: إن كان آلة فهو الحواس، وإن لم يكن آلة فهو العقل، فالوصف بغير المدرك يدل على أن الفرق به بعد الاشتراك في كونهما آلة.

---

(١) بياض في الأصل.

(**فإن قيل**) حصر الأسباب في الثلاثة: غير صحيح؛ لأن (**السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى؛ لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل**) إذ قد تقرر عند الأشعري أنه لا تأثير للأسباب المخلوقة في الحقيقة خلافاً للحكماء.

(**والسبب الظاهري**) أي: ما يعده أهل العرف سبباً (**كالنار للإحراق هو العقل لا غير ، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق**) لف ونشر مرتب (**في الإدراك ، والسبب المفضي**) مبتدأ، والخبر: لا ينحصر، والإفضاء: التبليغ (**إليه**) إلى العلم (**في الجملة**) أي: ما له مدخل ما في حصول العلم مدخلاً قريباً أو بعيداً ظاهراً أو خفياً (**بأن يخلق الله تعالى العلم**) تفسير للإفضاء (**معه**) إشارة إلى أن الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب، وفيه خلاف العلماء، وظاهر مذهب الأشعري هو الأول.

(**بطريق جري العادة الإلٰهية**) وفيه رد على الحكماء حيث زعموا أن العلم لا يتخلف عن أسبابه، ومذهبنا: أن هذا بإرادة الله سبحانه وإن شاء لم يخلقه على سبيل خرق العادة.

واعلم أن الفعل إذا تكرر صدوره عن الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغربه المشاهدون كإحراق النار سمّي فعل العادة ، وإن كان بخلافه كصيرورة النار برداً وسلاماً سمي خرق العادة ، والمشهور: أن المراد هي العادة الإلٰهية ، وتحرز بعضهم عنه لعدم إذن الشارع ، ولا يبعد عندي حملها على عادة المصنوعات مجازاً.

(**ليشتمل المدرك**) متعلق بمقدر؛ أي: يراد المفضي (**كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل هٰهنا أشياء آخر مثل الوجدان**) بالكسر: قوة يدرك بها المعاني القائمة ببدن المدرك كالهمّ والغم والفرح والعطش والجوع ، واختلف في أنه قوة الوهم التي هي إحدى الحواس الباطنة أم غيرها؟ والمشهور: هو الأول.

(**والحدس**): قوة توجب سرعة انتقال الذهن إلى المطلوب العلمي من غير حاجة إلى التفكر ، وهذه القوة من أشرف آلات الإدراك؛ لاستغناء صاحبها عن

تعب التعلم والاستدلال ، وربما بلغت إلى انكشاف جميع ما يمكن البشر إدراكه بالنظر .

(والتجربة): هي تكرار مشاهدة المسبب عن أسبابه كالموت عن السم .

(ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادىء والمقدمات) أي: بمعنى الكسب المقابل للضروري ، وإنما قيد به؛ لأن نظر العقل قد يطلق بالمعنى العام الشامل للكسبي والضروري، والمقدمات من عطف الخاص على العام لاختصاصها بالقضايا التي يتألف منها القياس والمبادىء يعمها ، وإجراء القول الشارح ، ويجوز أن يخص المبادىء بأجزاء المعرف .

وحاصل السؤال: أن الحصر باطل؛ لأنكم إن أردتم السبب المؤثر في الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وإن أردتم السبب الظاهري فهو العقل وحده ، وإن أردتم مطلق السبب مؤثراً أو ظاهراً قريباً أو بعيداً فالأسباب أكثر من ثلاثة .

(قلنا: هذا) أي: الحصر في الثلاثة **(على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة)** حاصله: أن المراد بالسبب هو ما يفضي في الجملة ، والأسباب المفضية وإن كانت أكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشايخ حصروها في ثلاثة؛ تقريباً إلى الضبط .

(فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها) بخلاف الحواس الباطنة؛ فإن وجودها مشكوك عندهم **(سواء كان من ذوي العقول أو غيرهم)** من البهائم فإنها تبصر وتسمع ، وفي التسوية إشارة إلى وجه عدم إدراجها في العقل .

(جعلوا الحواس أحد أسباب العلوم ، ولما كا معظم المعلومات الدينية) أي: أكثرها؛ اسم مفعول من التعظيم .

(مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر) تشريفاً له واهتماماً بشأنه؛ لإفادته معلومات الدين ، وإلا فيجوز إدراجه في العقل .

(ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك) من الفكر والحفظ، وجزاء الشرط: **(جعلوه سبباً ثالثاً)** ،

وبيانها: أن الدماغ ذو بطن منقسم إلى ثلاثة تجويفات ، أوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية ، ثم التجويف المؤخر الذي يلي القفاء ، وأضيقها التجويف الأوسط ، وقد خلق في هذه التجاويف خمس حواس:

أحدها: الحس المشترك في مقدم التجويف الأول، يرتسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة ما دام المدركات حاضرة عندها ، فصورة القمر عند رؤيته:

؟ ؟ ؟يوجد شك ل ؟؟ ؟ منقوشة في الحس المشترك ، وكذا الصوت عند سمعه فهو كحوضٍ يقع فيه خمسة أنهار.

الثانية: الخيال في مؤخر التجويف الأول يحفظ مدركات الحس المشترك ، فهو كالخزانة لها فإنك إذا أبصرتَ زيداً فما دام زيد حاضراً عندك فصورته مرتسمة في الحس المشترك ، فإذا غاب صارت صورته مرتسمة في الخيال ، وبهذه الحاسة يعرف زيد إذا عاد بعد غيبوبته.

الثالثة: الوهم في مؤخر التجويف الأوسط ، يدرك بها المعاني الجزئية، والمعاني مما لا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجوده في المحسوسات؛ كإدراكنا شجاعة زيد وبخل عمرو ، وقال بعض المحققين: هذه القوة غالبة على القوى بل على العقل أيضاً؛ ولذا يتوحش أحدنا عن الميت وإن حكم العقل بأنه لا مخافة عنه.

الرابعة: الحافظة في التجويف المؤخر ، تحفظ المعاني الجزئية التي تدركها الوهم ، فهي خزانة الوهم.

الخامسة: المتصرفة في مقدم التجويف الأوسط ، ومن شأنها تركيب الصور والمعاني ، وفصل بعضها عن بعض.

وملخص كلامهم في إثباتها: أنا قد ندرك جزئيات لا بالحواس الظاهرة ، وقد تقرر أن الجزئي لا يدرك إلا بحاسة جسمانية ، فعلم أن مدركاتها حواس جسمانية باطنة ، وليس يدركها النفس؛ لأنها مجردة غير جسمانية.

أما ثبوت الحس المشترك: فلأن النائم وصاحب السرسام يبصر ويسمع ما لا وجود له في الخارج.

وأما الخيال: فلأن الحس المشترك تقبل الصور، والحفظ غير القبول، فالحافظ حاسة أخرى هي الخيال؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بزعمهم.

وأما الوهم: فللقطع بأن شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة، بل المحسوس آثارها ولا بالحس المشترك والخيال؛ لأنهما لا يحسان إلا ما بلغهما من الحواس الظاهرة، فمدركها حاسة أخرى.

وأما الحفظ: فلأن الوهم قابل للمعاني فلا بد لحفظها من حاسة أخرى؛ إذ الحفظ غير القبول.

وأما المفكرة: فلأنا نتصور إنساناً ذا رأسين وإنساناً بلا رأس، وليس هذا في الحس المشترك والخيال؛ لأنه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة، ولا في الوهم والحفظ؛ لأنه ليس من المعاني الموجودة في المحسوسات الظاهرية، فهو في حاسة أخرى.

أما دليل تعيين مواضعها: فلاختلال إدراك الحاسة بآفة موضعها من الدماغ كما علم من الطب. هذا ملخص مقالتهم.

(ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات) لأن تفصيلها من دأب الفلاسفة.

(وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سبباً ثالثاً) جزاء (لما لم يثبت).

(يفضي إلى العلم بمجرد التفات) أي: توجه، وهذا في البديهي.

(أو بانضمام حدس) إلى الالتفات **(أو تجربة، أو ترتيب مقدمات)** وهذا في النظري..

(فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً) مثال الوجداني **(وأن الكل أعظم من الجزء)** مثال البديهي **(وأن نور القمر مستفاد من نور الشمس)** مثال

الحدس ، قال الحكماء : التأمل في زيادة نور القمر ونقصانه على حسب البعد والقرب من الشمس ، وكون الطرف المحاذي لها نورانياً ، وغير المحاذي مظلماً ، وفي انخساف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الأرض كُلاًّ أو بعضاً يعطي يقيناً بأن نوره مستفاد منها ، وقد أنكر بعض علمائنا عليهم ، واستدل بدلائل نقلية لا تدل على مطلوبه ؛ فمنها : قوله تعالى : ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩].

أجيب : بأنهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ، ولو سلم فنقول : أجيبوا بغير ما سألوا عنه ؛ إرشاداً إلى أن اللائق بهم السؤال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله إلا عن صاحب الوحي صلى الله عليه وآله وسلم.

ومنها : قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ [يونس: ٥].

والجواب : أن السبب العادي لا ينافي الجعل ، كيف وأكثر المخلوقات منوطة بالأسباب؟

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الإسراء: ١٢] وفسرت بأن آية الليل : القمر ، وآية النهار : الشمس ، وخلق القمر كالشمس ، فأمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يمسح القمر ويمحو نوره.

والجواب أولاً : أن إسناده ضعيف ، وفسر الآية بأن آية النهار هو النهار ، وآية الليل هو الليل.

وثانياً : بعد تسليم صحة الإسناد أن جبريل محا نوره الذاتي حتى صار مستضيئاً بالشمس ، وبالجملة : استخراج الخسوف بالحساب العملي المذكور في المحيطي والزيجات يعطي اليقين بما ذكره لحكماء ؛ ولذا اعترف به المحققون من أئمة الإسلام كالإمام الغزالي ، وتمام بسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية ككتابنا «سر السماء» وكتابنا «ماغسطن» ورسائلنا في معنى الخسوف والكسوف.

(وأن السقمونيا مسهل) للصفراء مثال التجربي ، والسقمونيا : لبن نبات يجفف فيتجمد وهو شديد الحرارة واليبوسة لكن يستعمل مع المصلحات

فيخرج الصفراء وهي خلط حارٌّ يابس أصفر اللون مرّ الطعم ، وإذا غلب على ظاهر البدن حدث اليرقان .

(وأن العالم حادث) مثال النظري **(هو العقل)** بالنصب مفعول ثان لقوله : **(فجعلوا)** وضمير الفصل للحصر .

(وإن كان العلم في البعض) كالحدسي والتجربي **(باستعانة من الحس)** كالسامعة والباصرة .

(فالحواسُّ) بتشديد السين **(جمع حاسة)** من حسَّه : إذا طلبه وأدركه . **(بمعنى القوة الحاسة)** بيان لوجه التأنيث ، وأنه ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة كالأذن والعين ، والقوة : كيفية في العضو بها يصدر عنه الفعل .

(خمسٌ) خلافاً لمن زعم أنها أربع والذوق من اللمس ، والنّظام حيث زعم أنها ست ، والسادسة ما يدرك بها لذة الجماع ، والحق أنها باللمس .

(بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) لا بمعنى أن العقل يحكم بالحصر ونفي الزائد؛ فإن البرهان لم يقم على ذلك .

(وأما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلم يتم دلائلها على الأصول الإسلامية) فإنها مبنية على ثلاثة أصول : أحدها : أن النفس الناطقة مجردة ، وأن المجرد لا يدرك الجزئيات إلا بواسطة الحس ، وأما عندنا فالنفس جسم ، وعلى تقدير تجردها تمنع استحالة إدراكها الجزئيات ، وإلا لم يكن تدبيرها البدن الجزئي .

ثانيها : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وهذا باطل عندنا ، فيجوز أن يكون الحس المشترك والخيال حاسة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ ، وكذا الواهمة والحافظة ، هل يجوز أن يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الأفعال الخمسة؟

ثالثها : أن الواجب غير مختار ، فلا يصدر عنه الفيض على أحد إلا على حسب اقتضاء أسبابه ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح .

ومذهبنا: أن الواجب مختار، وله أن يرجح ما شاء باختياره، فيجوز أن يخلق الإدراك في النفس متى شاء بلا حاسة.

هذا ولنا في هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مؤلفاتنا، وملخّصه: أن الباطل هو إثبات تلك الحواس على سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة، وأما إذا أثبتناها على سبيل الظن لأمارت يجدها من يستعمل الطب، واعتقدنا أنه تعالى مسخر الحواس بقدرته كسائر الأسباب، وأنه قادر على خلق الإدراك بدونها، فلا بأس قطعاً لما نجد من فساد الخيال بآفة أصابت مقدم الدماغ، والفكر بآفة وسطه، والحفظ بآفة مؤخره، وصلاح الكل بإصلاح تلك المواضع؛ ولذلك تجد في كلام كثير من أئمة الدين اعتراف بها، فاحفظه.

(السمع) قيل: قدمه لشرفه؛ أما أولاً: فلأنه يدرك من جميع الجوانب. وأما ثانياً: فلأنه قد يدرك من وراء الجدار بخلاف البصر في الأمرين.

وأما ثالثاً: فلأن يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه، وأما رابعاً: فلتوقف أكثر الكمالات الإنسانية عليه؛ ولذا ترى كثيراً من العميان أصحاب عقول وعلوم، والصمّ ملحقين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون، وهذا مذهب الحكماء الإشراقيين، ورجح بعضهم البصر، ويؤيد الأول تقدم السمع على البصر في النصوص.

(وهي) أنث بتأويل الحاسة، أو نظراً إلى الخبر.

(قوة مودعة موضوعة في العصب) في الفارسية: بي، وهو جسم أبيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع ينبت من الدماغ أو من النخاع، ويوصف قوة الحس والحركة منهما إلى البدن، وتفصيل ذلك: أن الدماغ موضوع في الرأس ويتصل به النخاع الموضوع في فقار الظهر، وفي الدماغ تجويف مملوء بالبخار اللطيف النوراني المسمى عند الأطباء بالروح النفساني، وقد خلق في هذا الروح قوة الحس والحركة، وفي الإنسان سبع وسبعون عصبة فأربع عشرة من الدماغ، وسائرها من النخاع، وبعضها للحس، وبعضها للحركة، وهذا

الروح يدخل فيها ويصل إلى سائر البدن ، فإذا انقطعت عصبة أو وقع فيها خلط يسد مجراه بطل حسّ العضو أو حركته ، ومن ذلك الخدر والرعشة والفالج والبطلان الشم والسامعة ، والكتاب لا يحتمل تفصيلاً أكثر من هذا .

(**المفروش في مقعر الصماخ**) المقعر : ظرف من التقعير ، ومقعر الإناء : باطنه ، ومقعر البئر : غورها ، والصماخ بالكسر : ثقبة الأذن ، وقد تطلق على الأذن ، والسين لغة ، وذكر علماء التشريح أن ثقبة الأذن خلقت معوجة لئلا يدخلها الأصوات القوية والأهوية الحارة والباردة والفاسدة دفعة لذكاء حسن باطنها ، وتنتهي الثقبة إلى فضاء قد فرش العصبة على باطنه ، وهذا الفضاء مملوء بهواء واقف يحدث الصوت بتحركه .

(**تدرك**) بلفظ المجهول (**بها الأصوات**) الباء للسببية أو الاستعانة ، والحاصل واحد .

(**بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ**) والصوت : كيفية تحدث في الهواء من تموجه الشبيه بتموج الماء عند وقوع حجر فيه ، ويحدث التموج إما من قرع جسم كوقوع حجر على حجر ، أو من قلعه كانكسار خشب ، أو من خرق الهواء كأوتار الطنبور ، ويكون شدة الصوت على حسب قوة القرع والقلع والخرق ، فإذا ضعف جدّاً فلا صوت ، فإذا وصل التموج من الهواء الخارج إلى الهواء الذي في تجويف الصماخ حصل إدراك الصوت ، وقد يصادف الهواء المتموج مصادماً من جدار أو جبل فيعود متوجاً كالموج إذا قرع الساحل فيبلغ الصماخ ثانياً وهو الصدى ، وإذا قرب المصادم كجدران البيت لم يتمايز الصوتان فلم يسمع صدى ، ويستدل على أن السمع بوصول الهواء بوجوه :

أحدها : إما الصوت . ثانيها : أنا نسمع الصوت من بعد القرع . ثالثها : إن من وضع فمه في أنبوبة ووضع طرفها الآخر على أذن رجل وتكلم لم يسمع صوته أحد من الحاضرين إلا ذلك الرجل .

واعترض عليه أولاً : بأنا نسمع الصوت من وراء الجدار الغليظ .

والجواب: أن الجدار لم يكن مسقفاً مسدود الباب والكوى لم يحصر الهواء ، وإلا فإن اشتد غلظ الجدار والسقف فسماع الصوت ممنوع ، وإن لم يشتد غلظهما نفذ الهواء في مسامهما مجرداً عن أكثر كيفيات الصوت.

وثانياً: بأنا نسمع صوت لب اللوز في قشره ، وكذا صوت الحصاة في كرة مجوفة مما لا مسام فيه كالذهب والحديد.

والجواب: أن الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في باطنه فيتموج الهواء من حركته ، وكثيراً ما يوجد الحركات الضعيفة في الأجسام القوية ونحن لا ندركها كطنين الطاس؛ ولذا ينقطع إذا وضع اليد عليه، وحل هذين الإشكالين على هذا التحقيق من خواص مؤلفاتنا.

(بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك) ورد على الطبعية القائلين بأن الحاسة تدرك بطبعها ، وأيضاً: على جمهور الفلاسفة القائلين بأن الهواء إذا تموج استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون أنه جبرئيل ، ثم إذا وصل هواء إلى الصماخ استعد القوة المودعة في العصبة لأن يفيض العقل الفعال عليها إدراك تلك الكيفية ، وكلا الفيضين واجبان بلا تخلف ، وأيضاً: على من يتعصب من أصحابنا ، فينكر حصول الإدراك بهذا السبب ، ويقول: هو بخلق الله سبحانه من غير هذا السبب.

والمختار كما أشار إليه الشارح: هو أن وصول الهواء سبب قد جرت العادة الإلٰهية بخلق الإدراك عنده، والدليل عليه: أنا نجد الإدراك يدور على هذا السبب وجوداً أو عدماً ، والدوران وإن كان دليلاً ظنياً لكنه قد يؤدي إلى حدس موجب للجزم.

(في النفس) إشارة إلى رد بعض الحكماء حيث زعموا أن مدرك المحسوسات هي الحواس لا النفس.

(عند ذلك) أي: عند وصول الهواء ، وفيه إشارة إلى اختلاف بين أهل السنة في أن الحق سبحانه يفعل بالسبب أو عند السبب؛ فالأول: مختار الإمام الغزالي ، والشيخ محي الدين بن عربي في بعض مواضع «فتوحاته» مستدلاً

بقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤].

والثاني: ظاهر مذهب الأشعري من أن كل ممكن مستند إلى الحق تعالى بلا واسطة، وزعم الإمام الرازي أن كون السبب آلة لا ينافي الاستناد بلا واسطة، وللمحقق الدواني بحث فيه.

وهٰهنا أبحاث لطيفة: أحدها: زعم بعضهم أن التعريف تم على قوله مقعر الصماخ، وما بعده توضيح وبيان للفائدة، وعندي فيه نظر؛ لأن تلك العصبة ذات قوى أخر كالقوة الجاذبة للغذاء، والماسكة له، والهاضمة له، والدافعة للفضول كالوسخ فلا بد من قوله: تدرك بها الأصوات.

ثانيها: قيل: إذا قرب الصوت من الأذن استقبلته القوة خارج الأذن، وإلا لم يدرك جهة الصوت، وعندي فيه نظر؛ إذ انتقال القوة بلا انتقال العضو الحامل لها سفسطة، والوجه: أن الصوت ينفذ من مسام البدن، ولذا تسمعه ولو جعلتَ الأنامل في الأذنين ثالثها.

(والبصر وهي القوة المودعة في العصبتين) منشؤهما مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتي الشم قريباً منه؛ ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب.

(المجوفتين) اسم مفعول من التجويف، والأعصاب كلها مصمتة؛ أي: لا جوف لها، ولكن ينفذ الروح فيها بلطافة، ومثّله جالي نوس بنفوذ ضوء الشمس في الماء إلا عصبتا البصر فلها جوف؛ للحاجة إلى توفر الروح، فينفذ فيهما الروح النوراني من الدماغ إلى العين.

(اللتين تتلاقيان) فوق ملتقى الحاجبين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النورين، والحكمة فيه: أن يتقوى النور بالاجتماع، وأن لا تعمى العين بوقوع الآفة في مبدأ العصبة، وقيل: ليكون المرئي واحداً.

(ثم تفترقان فتتأديان إلى العينين) أي: تصلان، والتأدي: الوصول، واختلف علماء التشريح فيه؛ فقيل: تتقاطعان تقاطع الصليب، فيصل العصبة اليمنى إلى العين اليسرى، والعصبة اليسرى إلى العين اليمنى، وقيل: بل يصل اليمنى إلى اليمنى، واليسرى إلى اليسرى، والأول: مختار الشارح في

«شرح المقاصد» ، وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين ، وفي المعنى الثاني أظهر ، ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبتين في أبدان المشروحين كما ترى من أوضاع العروق المقصودة في الأيدي ، والله أعلم .

(يدرك بها الأضواء والألوان) ذكر الحكماء أن المبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون ، وما سوهما مبصر بالعرض ، وزعم قوم أن الضوء نوع من الألوان ، ودفع بأن البلّور يضيء في الظلمة مع أن اللون لا يبصر فيه بالإجماع .

(والأشكال) الشكل : عرض يحصل للسطح والجسم من حيث إحاطة حدّ به كالدائرة والكرة ، أو حدود كالثلث والمربع .

(والمقادير) سواء كان المقدار متصلاً وهو الحجم كالعظم والصغر ، أو منفصلاً وهو العدد كالخمسة والعشرة .

(والحركات) حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف والشفافية والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والأطراف . وأورد عليهم أمور يظهر بعد التأمل أنها راجعة إلى ما ذكر كالضحك والبكاء ، فهما من الشكل والحركة كالطلاقة والهوس فهما من الشكل ، والسكون وكالاستقامة والانحناء فهما من الشكل ، وكالكثرة والقلة فهما من العدد ، وكالكتابة وسائر النقوش فهي من الوضع والشكل ، وهذا الحصر عندنا عادي ، ولا يمتنع رؤية ما سواها كما يذكر في بحث رؤية الحق سبحانه .

(مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة) هذا بحسب العادة ، وإلا فقد جوز الأشعري أن يبصر أعمى الصين بقعة أندلس بخلق الله سبحانه الإدراك فيه .

(والشمّ وهي قوة مودعة في الزائدتين) بالزاء المعجمة ، والزائدة بالفارسية : افزوني ، وصححه بعضهم بالمهملة ، وهو ما نتأ من الجبل وهما عصبتان مستديرتان ، وأورد عليه : أنه لا يصدق التعريف على القائمة بإحدى الزائدتين ؛ فالأولى أن يقال : في الزائدة .

قلت: تسامح لظهور المقصود، ولو أفرد كان ما أفسد أعظم مما أصلح؛ لإيهامه أنها زائدة واحدة.

(النابتتين) من النبت ، وهو بالفارسية: رستن.

(في مقدم الدماغ) بضم الميم وتشديد الدال.

(الشبيهتين بحلمتي الثدي) الحلمة: بفتحتين: رأس ثدي المرأة ، وفي الكلام تجريد.

(يدرك بهما الروائح بطريق وصول الهواء المكيف بكيفية ذي الرائحة) اختلف في كيفية الشم؛ فقال الجمهور: يتكيف الهواء برائحة المشموم كالمسك مثلاً بسبب المجاورة ، ثم يتكيف الهواء الآخر المجاور لذلك الهواء ، وهكذا إلى أن يصل التكيف إلى الهواء المجاور للحلمتين ، أو يصل الهواء المتكيف بعينه من خارج الأنف إلى الخيشوم بجذب الاستنشاق ، وبالجملة: المشموم حقيقة هو الكيفية القائمة بالهواء ، وذهب قوم من الحكماء إلى أن الشم بوصول أجزاء منفصلة من ذي الرائحة إلى الدماغ ، وقد ينسب هذا القول إلى أبي نصر الفارابي ، ودفع بأنه يلزم انتقاص المشموم ساعة فساعة ، وأجاب بعضهم بالتزامه ، وأيده بانتقاص الورد إذا شمَّ ولم يعرف أنه من حرارة النفس ، وأجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينكر الجوهر الفرد؛ لأن الجسم عنده غير متناهي الأجزاء ، وفيه نظر؛ لأن كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكري الجوهر ، ولا يمكن أن ينفصل من الجسم أجسام لا تحصى من غير انتقاصه.

(إلى الخيشوم) بالشين المعجمة: ما بَعُدَ من ثقبة الأنف؛ أي: أقصاها ، وقيل: عظم مثقب بين الأنف والدماغ ينفذ الرائحة في ثقوبه تدريجياً ، والحكمة فيه: أن لا يدخل الروائح القوية في الدماغ دفقاً فَتؤذيه.

(والذوق: وهو قوة منبثة) منتشرة اسم فاعل من الانبثاث ، وهو انفعال من البث وهو التفريق ، وإنما وصف الذوق واللمس بالانبثاث لا بالإيداع؛ لأن محلهما أوسع من محال القوى السابقة ، فناسب التفرق.

(في العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر: هو الجسم، وأكثر ما يطلق على الأجسام اللطيفة، واختلف في الذوق؛ فقيل: يختلط الأجزاء اللطيفة من المطعوم باللعاب وتنفذ بمعونته في العصب فيكون المحسوس كيفية المطعوم، وقيل: يتكيف اللعاب بطعمه للمجاورة فيكون المحسوس طعم اللعاب، واختار الشارح الأول على عكس ما اختاره في الشم؛ لأنه الظاهر مع عدم ورود المحذور الذي كان يلزم هناك.

(واللمسُ: وهي قوة) مخلوقة في الألصاف[1] الدقيقة من الأعصاب.

(منبثة في جميع البدن) فيه بحث؛ لما ثبت عند أهل التشريح أنه لا حس للعظم والرئة والكبد والطحال والكلى؛ لعدم انتساج الألياف العصبة فيها، والحكمة فيه: أن العظم حامل ثقل البدن، والرئة دائمة الحركة للتنفس ومهبط النوازل المؤذية، والكبد والطحال معدن الأخلاط الحارة، والكلى مجرى البول المالح، فسلب عنها الحس؛ لئلا يدوم الوجع؛ نعم قد ألبست غشاءً لطيفاً ذا حسّ؛ ليخبر بحدوث المرض فيها، وذكر بعضهم: أن ثلث اللحم حساس، وهو الذي يلي الجلد، وثلثاه بلا حسّ.

وأجيب: بأنه أراد ظاهر البدن، وأورد عليه: الأظفار، اللهم إلا أن يراد بالجميع الأكثر، وقد يقال: حذف المضاف؛ أي: جلد البدن.

(تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك) كاللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل، وحصر الحكماء الملموسات فيها، وزعم بعضهم أن الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، أما غيرها فتلمس بتوسطها، ولعل هذا وجه تخصيص الشارح إياها بالذكر، وزاد بعض المحشين الصلابة واللين، وصرح الإمام الرازي بأنهما من الكيفيات الاستعدادية لا الملموسات.

(عند التماس) تفاعل من المسّ.

---

(١) في نسخة: (الألياف).

(**والاتصال به**) أي: بالبدن.

(**بكل حاسّةٍ**) الجار والمجرور متعلق بيوقف، قدم للحصر.

(**أي: من الحواس الخمس يوقف**) بلفظ المجهول من الوقوف وهو الاطلاع.

(**أي: يطلع**) بتشديد الطاء (**على ما وُضِعَت**) الجار والمجرور مفعول ما لم يسم فاعله.

(**هي؛ أي: تلك الحاسة له يعني: أن الله تعالى خلق كلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات، والذوق للطعوم، والشم للروائح لا يدرك بها**) الضمير لكل بتأويل الحاسة، والمعنى: لا يدرك بحاسة منها.

(**ما يدركه بالحاسة الأخرى**) اعلم أن نفي هذا الإدراك ظاهر في بعض الحواس للقطع بأن البصر لا يسمع، والسمع لا يبصر، والشم لا يسمع ولا يبصر، ولكنه يشكل في اللمس والبصر؛ فإن البصر قد يدرك نحو الملامسة والخشونة والرطوبة واليبوسة مع أنها من الملموسات عندهم، واللمس قد يدرك نحو المقدار والحركة والسكون مع أنها من المبصرات عندهم.

وأجيب بوجوه:

أحدها: أن التخصيص إضافي لا حقيقي؛ لأن الأمور المذكورة وإن كانت مدركة باللمس والبصر معاً لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم، وهو كما ترى بعيد عن العبارة بمراحل.

ثانيها: أن المراد بالإدراك ما كان بالذات، وليس الأمور المذكورة مبصرة أوملموسة بالذات.

ثالثها: أن المراد بالإدراك هو التام الكامل، وهذا الجواب هوا لمختار.

(**ولقائل أنه هل يجوز ذلك؟ ففيه خلاف**) بين أهل السنة القائلين بالجواز، والفلاسفة القائلين بالامتناع، (**والحق الجواز؛ لما أن ذلك**) أي: الإدراك بالحاسة.

(**بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس**) بل هي أسباب جرت عادة الحق سبحانه بخلق الإدراك عند استعمال العبد إياها.

(**فلا يمتنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة**) قيل: الأولى (عند) بدل (عقيب)، وأجيب: بأن المراد التأخر الذاتي.

(**إدراك الأصوات مثلاً. فإن قيل: أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً؟ قلنا: لا بل الحلاوة بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان**) وقال بعض المحشين: يجوز أن يكون في اللسان حاسة واحدة تدرك الحلاوة والحرارة معاً، فيصح قول المصنف بلا حاجة إلى جواب الشارح رحمه الله الذي هو دعوى وجود القوتين في اللسان بلا دليل.

وعندي فيه بحث؛ لأنه ينافي قول المصنف رحمه الله: الحواس، مخالف لإجماع العقلاء عليه، وإثبات الحاسة السادسة مع أن في الخمس كفاية ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضو، بل العضو الواحد يكون ذا قوى أربع: الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة، بل ثمان كما في المعدة؛ فإن هذه القوى الأربع موجود فيها لجذب الطعام ومسكه وهضمه ودفع ثقله، وفيها أربع أخر لجذب غذائها؛ أعني: الدم المجلوب من الكبد، وإمساكه، وهضمه، ودفع ما بقي، وكذا في الرحم لتدبير غذائه وتربية الجنين كما تقرر في علم الطب.

(**والخبر الصادق؛ أي: المطابق للواقع؛ فإن الخبر كلام**) أي: مركب من الكلمتين فصاعداً بالإسناد، وهذا يشتمل الخبر والإنشاء.

(**يكون لنسبته خارج**) يخرج الإنشاء (**تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً، أو لا تطابقه فيكون كاذباً، فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر**) وحقق بعضهم أنهما من أوصاف النسبة أولاً، والخبر ثانياً وإن كان في العرف صفة الخبر حقيقة.

(**وقد يطلقان**) أي: الصدق والكذب (**بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به**) الضمير المرفوع للشيء، والمجرور للموصول؛ أي: الإخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه.

ثم إن أريد بالشيء النسبة (فما) عبارة عن الوقوع واللاوقوع، وإن أريد به الموضوع (فما) عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه ، والأول أقرب من حيث المعنى؛ لأن المخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول ، وأوفق بقول الشارح؛ أي: الإعلام بنسبة ، والثاني: أوفق من حيث اللفظ؛ لتعبيرهم عن الموضوع بالمخبر عنه ، كذا أفاده المدقق.

(**ولا على ما هو به**) أي: الإخبار عن الشيء لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا الوجه.

(**أي: الإعلام**) تفسير للإخبار (**بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان**) الصدق والكذب (**من صفات المخبر ، فمن هنا**) أي: لأنه يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والمخبر.

(**يقع في بعض الكتب: الخبر الصادق بالوصف ، وفي بعضها: خبر الصادق بالإضافة: على نوعين: أحدهما: الخبر المتواتر**) مشتق من الوتر ، وأصله في اللغة: أن يجيء واحد بعد واحد ، ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل في التتابع والتوالي.

(**سمي بذلك؛ لما أنه لا يقع دفعة**) ورد عليه: أنه يجوز أن يخبر القوم الكثير دفعة ، وأجيب: بأن المراد بالدفعة المعنى الفلسفي الذي هو الآن غير المنقسم ، وعندي: أنه تكلف ، بل الجواب: أنا لا نسلم أن يسمع أحدنا كلام جمع عظيم معاً بحيث يستيقن أن كل واحد منهم أخبره بذلك؛ لأن شغل السامعة بأصوات بعضهم يمنع عن استقصاء كلام آخرين كما هو معلوم من العادة والوجدان ، ولو سلم فكون الأكثر غير دفعي يكفي في وجه التسمية.

(**بل على التعاقب**) هو أن يجيء بعض عقب بعض.

(**والتوالي**) مشتق من الولاء ، وهو القرب ، ومعناه: التتابع (**وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم**) جمع قلة، فيحتمل أن مذهبه حصول التواتر بما دون العشرة ، كما هو رأي قوم ، ويحتمل أن يستعمل القلة مكان جمع الكثرة تجوّزاً (**ألا يتصور تواطؤهم**) أصله: المشي على طريق واحد مشتق من وطيء الأقدام.

(أي: **لا يجوز العقل توافقهم**) فسر بذلك لأن تصور التواطى غير ممنوع بل واقع؛ فإنك تحكم على التواطؤ بالاستحالة وذا لا يمكن إلا بعد تصوره، وأورد عليه: أن منع التجويز العقلي باطل؛ لأن كذبهم أمر ممكن. وأجيب: بأنا لا نريد أن كذبهم محال عقلاً، بل العقل يجزم بصدقهم كما في سائر اليقينيات العادية؛ فإنك تجزم بأن هذا الحمار لم يكن جملاً وتجد العقل لا يلتفت إلى نقيضه وإن كان أمراً ممكناً.

(**على الكذب**) أي: من حيث كثرتهم، فخبر الأفراد الذي يفيد الجزم؛ لكونهم صلحاء لا يكون متواتراً.

(**ومصداقه**) مصداق الشيء بالكسر: ما يصدقه صيغة الآلة؛ أي: هي دليل كون الخبر متواتراً.

(**وقوع العلم من غير شبهة**) فكل خبر يتردد العقل فيه فإنه لم يبلغ حد التواتر، وقوله: (من غير شبهة) صفة للعلم، أو حال عنه. وأورد عليه بأنه مستدرك؛ إذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط.

وأجيب: بأنه توكيد وتوضيح؛ لأن العلم قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين.

واعلم: أن ما ذكره الشارح رحمه الله هو مذهب المحققين، وشرط بعضهم في التواتر عدداً معيّناً يحصل الجزم به، ولا يحصل بأقل منه؛ فقال القاضي الباقلاني: ما فوق الأربعة؛ لأن شهود الزنا أربعة، ويجب تعديلهم، فلو أفاد خبر الأربعة يقيناً لم يجب تعديلهم.

وقال بعضهم: اثنا عشر؛ لقوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢] وذلك لأن الحق سبحانه أمر موسى عليه السلام بجهاد الجبارين، وأمره أن يبعث من قومه اثني عشر رجلاً يأتونه بأخبار الكفار.

وقال بعضهم: عشرون؛ لقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] وهو في غاية الركاكة؛ لأن الآية في الحرب.

وقال بعضهم: أربعون؛ لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الأنفال: ٦٤] نزلت يوم أسلم عمر رضي الله عنه وكان متمم الأربعين، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم مأمور بنشر الشرع المفيد لليقين.

وقال بعضهم: سبعون؛ لقوله تعالى: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ ﴾ [الأعراف: ١٥٥] وإنما اختارهم؛ ليسمعوا كلام الله فيخبروا قومهم بما أمر ونهى، ولا يخفى أنها تمسكات ضعيفة ولا دلالة لها على عدم العلم اليقيني بأقل منها.

والحق عندي: أن الأخبار متفاوتة في ذلك؛ فإذا سمعتَ أن جارك محموم جزمتَ بعدد قليل، وإذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم إلا بعدد كثير.

بقي هٰهنا بحث: وهو أن العلم موقوف على التواتر، فلو توقف التواتر على العلم لزم الدور.

وأجيب: بأن الموقوف على التواتر هو وجود العلم، والموقوف على العلم هو العلم بكون الخبر متواتراً، وهكذا الحال في كل معلول يستدل به على العلة الخفية؛ فإن وجود العالم موقوف على الصانع، والعلم بالصانع موقوف على العالم.

(وهو بالضرورة) يريد أن كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري حكم ضروري لا يحتاج إلى الدليل.

(موجب للعلم الضروري) هذا هو المختار عند الجمهور، وذهب إمام الحرمين وحجة الإسلام وأبو الحسين والكعبي المعتزليان إلى أنه نظري.

(كالعلم بالملوك الخالية) أي: الماضية **(في الأزمنة الماضية)** تأكيد للرد على من زعم من السمنية وغيرهم أن المتواتر يفيد العلم إن كان خبراً عم ووقع في الحال أو قريباً منه لا عن ما مضى عليه دهر، مستدلين بأنه قد تواتر من الأخبار الماضية ما هو كذب قطعاً، وأجيب: بأن تواترها ممنوع.

(والبلدان) بالضم جمع بلد **(النائية)** مهموز العين ومعتل اللام؛ أي: البعيدة.

(يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة، والأول أقرب) من حيث المعنى من وجهين:

أحدهما: أنه المطابق لكلام المشايخ في هذا البحث؛ لتمثيلهم المتواتر بنحو وجود إسكندر وبغداد.

وثانيهما: أنه لو عطف على الأزمنة لزم إما أن يكون قوله: (الخالية في الأزمنة الماضية) لغواً؛ لأن العلم بملوك البلدن البعيدة بالتواتر ولو كانوا في الزمان الخالي، وإما أن يكون المعطوف لغواً؛ لأن العلم بالملوك الماضين حاصل بالتواتر سواء كانوا في البلد القريب أو البعيد.

(وإن كان أبعد) من جهة اللفظ **(فهاهنا)** أي: في شرح الكلام **(مقامان: أحدهما: أن المتواتر موجب للعلم، وذلك بالضرورة فإنا نجد من أنفسنا العلم)** هذا تنبيه لا استدلال؛ فإن ضرورة الضروري تثبت بالضرورة لا بالدليل، وكل ما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيهاً لا استدلالاً.

(بوجود مكة) شرفها الله سبحانه من قولهم: مَكَّهُ: إذا نقَصه أو أهلكه، سميت بها؛ لأنها تنقص الذنوب أو تهلكها، أو تهلك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوءٍ، أو تُهلك مَن ألحَدَ فيها، أو من المكاكة بالضم: وهو مخ العظم؛ لأنها أشرف البلاد وأصلها.

(وبغداد) فارسي معرب؛ أي: بستان العدل، وكان هناكك بستان للملك نوشيروان يجلس فيه للعدل، وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجة، وعرضها ثلاث وثلاثون درجة، ومن عجائبها: أنها كانت دار الخلافة العباسية دهراً طويلاً ولم يمت بها خليفة.

(وأنه ليس إلا بالإخبار) وأورد عليه: أن جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل على أنه حاصل بالتواتر؛ فإنا للعلم أسباباً أخر من الحدس والبداهة.

أجيب: بأن البديهة شاهدة على أن هذا الجزم ليس إلا بالتواتر.

(**والثاني: أن العلم الحاصل به**) بالتواتر (**ضروري**) لا نظري، وهذا مختار المحققين، وذهب إمام الحرمين وأبو الحسين المعتزلي إلى أن نظري، واستدل أبو الحسين بأنه لو كان ضرورياً لم نحتج إلى توسط مقدمتين، والتالي باطل؛ لأن العلم به موقوف على أنه خبر عن محسوس، وأن المخبرين لا داعي لهم إلى الكذب، وكل ما هو كذلك فهو صادق.

وأجيب: بأن العلم غير موقوف على المقدمتين ولا ينافيه جواز تركيبها كما في قولك: الأربعة منقسم بمتساويين، وكل ما هو كذلك فهو زوج، وقال الغزالي في رواية: إنه قسم ثالث بين الضرورة والنظري، وتوقف الشريف المرتضى متكلم الشيعة والآمدي فيه.

وحجة الجمهور ما ذكره الشارح بقوله: (**وذلك**) أي: كونه ضرورياً ثابت (**لأنه**) أي: هذا العلم (**يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات**) من الصغرى والكبرى، ومنع أولاً: بأنا لا نسلم أن الصبي لا يستطيع الكسب، وثانياً: بأنا لا نسلم حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب، وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا استدلال؛ لأن ضرورة الضروري ضرورية لا كسبية، وإلا لزم التسلسل ولم يثبت ضروري ولا نظري قط.

ومن أعظم شبه المنكرين لإفادة التواتر العلم خبر النصارى واليهود؛ فإنهما متواتران مع القطع بكذبهما، أما خبر النصارى: فإنهم زعموا أن اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه، وهذا متواتر فيهم، ونحن نقطع بأنه كذب: لقوله تعالى: ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ﴾ [النساء: ١٥٧] وذكر المفسرون في تفسيره وجوهاً:

أحدها: أنه دعا على بعض اليهود فمسخوا قردة وخنازير، فاجتمع اليهود على قتله، فأخبره الله تعالى أنه يرفع إلى السماء، فقال لأصحابه: أيكم يرضى بأن يلقى عليه شبهه فيقتل ويصلب ويدخل الجنة؟ فقام رجل فقتل وصلب.

ثانيها: أن رجلاً كان ينافق، فخرج ليدل عليه فوقع عليه شبهه فقتل.

ثالثها: أن طيطانوس اليهودي دخل بيتاً كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله، فلم يجده؛ لصعوده إلى السماء، فلما خرج ألقى عليه شبه عيسى عليه السلام فأخذه أصحابه، وهو يقول: أنا صاحبكم فلان، وهم يقولون: أنت عيسى فقتلوه.

وأما خبر اليهود: فإنهم نقلوا عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض، وهو تصريح بأن دينه أبدي غير منسوخ، وزعموا أنه متواتر، ونحن نقطع بأنه كذب؛ لأن شريعتنا ناسخة لكل شريعة، فأجاب الشارح عنهما بقوله:

(وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام) قيل: معناه إخبار اليهود للنصارى على أن الإضافة إلى المفعول؛ ليطابق ما في «التلويح» من لفظ اليهود بدل النصارى، وأورد عليه: أنه لا يصح عطف اليهود على النصارى، ويجاب: بتقدير لفظ الخبر في قوله: واليهود، وكله تكلف، والحق: أن بعض النصارى متفقون مع اليهود في الإخبار بقتله كما يدل عليه سجودهم للصليب، وأيضاً: من أيام العيد للنصارى عيد الصليب، وزعموا أن بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب الخشبة التي صُلب عليها عيسى عليه السلام، فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة، فصار الميت حياً بإحداها، فأخذها واتخذ اليوم عيداً.

(وخبر اليهود بتأبد[1] دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع) أما مجملاً فلأن مصداق التواتر حصول اليقين ولم يحصل، ولنا فيه نظر؛ لأن نفي الحصول لنا لا يفيد؛ إذ الخبر يتواتر عند قوم لا عند قوم، وللخصم ممنوع.

وأما مفصلاً: فالجواب عن خبر النصارى بوجوه:

أحدها: أنه منقول عن أربعة منهم، وليس هذا عدد التواتر، وقيل: نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه السلام وكانوا سبعة أو ستة، فهم مع قلتهم لا يبعد اتفاقهم على الكذب.

---

(١) نسخة: (بتأبيد).

وأورد عليه: أن تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجمع العظيم؛ لحرص الناظرين على مشاهدة نحوه. وأجيب أولاً: بأن المصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة؛ لنفرة الطباع عن المقتول.

وثانياً: بأن الهيئة تتغير بعد القتل مع أن المصلوب على مسافة في الهواء ففي مثله لا يتحقق المشاهدة اليقينية.

ودفع الجوابان بأنهم نقلوا أنه صلب حياً وبقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة، وأيضاً: كان الشبه من حين أخذوه لا بعد القتل والصلب، وإلا لما قتلوا.

الوجه الثاني: أن إخبارهم كان عن شبهة لا عن حس؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧] وأورد عليه أولاً: بأنه لا شبهة باعتقادهم، بل إنما أخبر عما شاهدوه بأبصارهم.

وثانياً: بأنه لو صح الشبهة لارتفع الوثوق عن أخبار الأنبياء؛ لجواز أن يكون رجل آخر تشبه بصورة النبي. وأجيب عن الأول: بما روي أنهم ترددوا بعد القتل؛ فقالوا: الوجه وجه عيسى، والبدن بدن صاحبنا، وقالوا: إن كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا؟.

وعن الثاني: بأن الشبهة كانت في عيسى مشتملة على مصالح كرفع درجة المقتول واستدراج القاتلين إلى الضلال الشديد، فكانت جائزة، وأما في سائر الأنبياء فتخل بحكمة البعثة، فتكون من المحالات.

الوجه الثالث: ما اختاره القاضي حسين الميبذى شارح «هداية أثير المتفلسفة» وجماعة: وهو أن عيسى عليه السلام قتل وصلب وعرج بروحه مستدلين بقوله تعالى: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ [النساء: ١٥٧] بأنه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وعن بعض المكاشفين: أنه رأى حسين بن منصور الحلاج يمشي على الماء بعدما صلب، فقيل له: ألستَ صُلبتَ اليوم؟ فقال: ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم.

وهذا الجواب قاطع للشبهة ، ولكنه مخالف لقول المفسرين؛ أما استدلالهم: فالجواب عنه: أن التوفي هو القبض عن الدنيا ، وقيل: الكلام على القلب؛ أي: رافعك ومتوفيك.

وأما الجواب عن خبر اليهود ففيه وجهان:

أحدهما: أن بختنصر الملك المجوسي قتلهم حتى لم يبق منهم عدد التواتر؛ وذلك يوم خرب بيت المقدس.

وأورد عليه: أن الأمة المتفرقة شرقاً وغرباً يستحيل استئصالهم.

والجواب عندي بأن التفرق ممنوع؛ لأنه قصد حرمهم ، وهذا يوجب اجتماعهم لدفعه.

الثاني: أن هذا لم يتواتر ولكن اخترعه ابن الراوندي المتكلم الزنديق وألقاه إلى اليهود ليحتجوا بها على المسلمين.

(فإن قيل) إيراد على المقام الأول بالمعارضة: **(خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن)** أورد عليه أنه منقوض بخبر أحد الخلفاء الراشدين؛ فإنه يفيد اليقين ألبتة.

وأجيب: بأنه قوله: لا يفيد اليقين سالبة جزئية ، وهذا كاف للمعترض.

وعندي: أن السؤال باطل غير محتاج إلى هذا الجواب؛ لما تقرر في الأصول أن خبرا لواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم.

وجاء عن عمر بن الخطاب أنه أتى بآية الرجم فلم يكتبوها في القرآن حين جمع على عهد أبي بكر رضي الله عنه؛ لما أنه كان واحداً.

وفي «كشف المنازل»: أن علياً رضي الله عنه تحاكم مع يهودي إلى شريح القاضي وشهد له الحسن بن علي رضي الله عنهما ومولاه قنبر ، فقال شريح: لا شهادة للابن والعبد ، فقضى لليهودي فأسلم لما رأى من عدالة المسلمين ، وأمثاله كثيرة نعم؛ لا شك في أن خبر هؤلاء الأكابر يفيد ظناً قوياً.

(وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين) قالوا: لما لم يكن كل واحد من الأخبار مفيداً لليقين فكذا مجموعها ، كما أن كل واحد من الزنج لما لم يكن أبيض استحال كون الكل أبيض.

(**وأيضاً**) عطف على قوله: (خبر كل واحد)، فهو معارضة ثانية (**جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه**) أي: المجموع (**نفس الآحاد، قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد**) فيجوز أن يكون خبر كل واحد ظنياً محتملاً للكذب والمجموع يقيناً لا يحتمل الكذب.

وأورد عليه: أن المدعي وجوب اليقين. والجواب إنما يعطي جوازه؛ لأن (رُبَّ) سواء كان للتقليل أو للتكثير تفيد جزئية الحكم.

وأجيب: بأن المقصود من الجواب إبطال ما ادعاه المعترض من أن كل مجموع فهو مساوي الآحاد في الضعف، فمنع كلية كاف في إبطاله. أما وجوب اليقين: فإنما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب.

(**كقوة الحبل المؤلف من الشعرات**) مع ضعف كل شعرة (**فإن قيل**) معارضة للمقام الثاني: (**الضروريات لا يقع فيها التفاوت**) بأن يكون بعضها أخفى؛ لأن الخفاء ينافي البديهة.

(**ولا اختلاف**) أي: لا يقع اختلاف العقلاء في إثبات الحكم الضروري ونفيه، وإلا كان ثبوته عند النافي محتاجاً إلى النظر.

(**ونحن**) أي: والحال أنا (**نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر**) فثبت التفاوت.

(**والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء**) فثبت الاختلاف (**كالسمنية**) بضم السين وفتح الميم وقد تسكن: قوم من قدماء عبدة الأصنام ينسبون إلى (سومنات) بلدة في الهند طولها مائة وست درجات، وعرضها سبع عشرة درجة، وهي معظّمة عند الهنود، ويسافرون إليها مسافات بعيدة، ويزعمون أن صنم سومنات يتحرك الحركات الاختيارية، وأن من زاره لم يتناسخ روحه إلا في قالب بشر، وللشيخ مصلح الدين السعدي الشيرازي في كسر صنمه قصة مليحة. وقيل: منسوبون إلى صنم لهم يسمى سمن.

(**والبراهمة**) قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون إلى رئيس لهم يقال له: بريمن، وقيل: برهام، وقيل: هو اسم صنم نسبوا إليه.

(**قلنا: هذا**) أي: عدم وقوع التفاوت والاختلاف في الضروري (**ممنوع بل قد يتفاوت أنواع الضروري**) لا من حيث خفاء الحكم في نفسه حتى ينافي البداهة، بل (**بواسطة التفاوت في الألف**) بالفتح والكسر: عادت گرفتن بجيزى، والأُلفة بالضم: أشهر في هذا المعنى.

(**والعادة والممارسة**) أي: الاستعمال (**والإخطار بالبال**) بالخاء المعجمة والطاء المهملة: التصور، والبال: القلب يريد أنه قد يكون الحكم الضروري مما لم يألف به العاقل، فيجد الإذعان به أقل من الإذعان بالمألوف؛ إذ لا شك أن طبع الإنسان لا يسارع في قبول غير المألوفات؛ كمسارعته في قبول المألوفات، أما بعد الألف فيجد الأحكام الضرورية كلها على السواء.

(**وتصورات أطراف الأحكام**) أي: المحكوم والمحكوم عليه، يريد أنه قد يكون الطرفان في الحكم البديهي ضروريين؛ نحو: الواحد نصف الاثنين، وقد يكونان نظريين؛ نحو: الواجب الوجود ليس بعرض، فنجد الحكم في الأول أوضح منه في الثاني من حيث تصور الأطراف، أما بعد تصورها فلا تفاوت في نفس الحكم.

(**وقد يختلف فيه مكابرة**) هي المنازعة بلا حق؛ طلباً للعلو والكبر، وقال بعضهم: منازعة في مسألة علمية لإلزام الخصم وإظهار الفضل.

(**وعناداً**) بالكسر: وهو إنكار حق الخصم للعداوة، وقيل: المنازعة في العلم مع عدم العلم بكلام صاحبه دفعاً لإلزام الخصم.

(**كالسوفسطائية**) أي: كاختلافهم (**في جميع الضروريات**) يريد أن اختلاف المكابر والمعاند لا يضر في بداهة الحكم، وإلا بطلت البديهيات كلها؛ لتشكيك السوفسطائية فيها وإنكارهم مع أن تشكيكهم غير مضر إجماعاً.

واعلم: أن للمخالفين في المتواتر شكوكاً كثيرة نذكرها تشحيذاً للأذهان: والجواب عن الكل واحد: وهو أن التشكيك في الضروري غير مسموع؛ الأول: أن التواتر ممنوع عادة؛ لأنه كاتفاق الخلق الكثير على أكل طعام واحد، وردّ بأنه معلوم الوقوع، والفارق وجود الداعي إليه، بخلاف أكل

الطعام. وأيضاً: إذا وجد الداعي إليه وقع الاتفاق كأكل اللحم يوم النحر.

الثاني: أنه يلزم اجتماع النقيضين إذا أخبر جمعان بنقيضين، ودفع بأن تواتر النقيضين محال عادة.

الثالث: أن الخبر المتواتر إنما يقع عن محسوس، والحس يغلط؛ فيرى المتحرك ساكناً وبالعكس كالسفينة والساحل، وأيضاً: يجوز أن يخبروا عن زيد وإنما أبصروا رجلاً آخر؛ لأن الله سبحانه خلق رجلاً آخر يشابهه كما نرى بين الطيور من التشابه بحيث لا تتمايز، وأيضاً: قد ثبت تصوير جبريل بصورة دحية الكلبي رضي الله عنه، والملائكة يوم بدر بصورة الرجال، وأيضاً: يرى الخائف من الصور ما لا وجود لها في الخارج.

والرابع: أنه يحتمل أن ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد، فيذكره الجماعة ثم يذكره الجماعات، فيزعم أنه متواتر. لا يقال: لو كان كذلك لاشتهر منشؤه؛ لأن هذا غير لازم؛ لأنه قد يقع وقائع عظام ثم لا يبقى عنها أثر في الناس.

الخامس: لو أفاد علماً فإما ضرورياً، وإما نظرياً، والأول: باطل؛ لأن يقبل التشكيك، إذا قيل: إن القوم اتفقوا على نشر الخبر لرغبة. والثاني: باطل لحصوله لصبيان ولهذا التشكيك ذهب بعضهم إلى الوسطة.

السادس: علة العلم الضروري خبر مجموع الآحاد عندكم، والمجموع لا يوجد في زمان واحد؛ لأن الخبر المتواتر في الأكثر يسمع عن شخص بعد شخص فينعدم السابق قبل وجود اللاحق، وعدم العلة يستلزم عدم المعلول.

السابع: مستلزم العلم إما كل من آحاد حروف الخبر وهو باطل؛ لتوارد العلل التامة على معلول واحد، وإما مجموعها وهو محال؛ لأنه لا وجود له؛ لانعدام كل حرف قبل وجود ما بعده.

(**والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد**) أي: المقوى من التأييد: وهو التقوية (**أي: الثابت رسالته**) بيان لحاصل المعنى (**بالمعجزة، والرسول: إنسان**) قيل: لم يقل رجل؛ لأن بعض العلماء ذهب إلى نبوة مريم عليها السلام،

وفيه: أنه قول متروك؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم﴾ [يوسف: ١٠٩].

(بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام الشرعية) التقييد بالشرعية توضيح، واللام عند الأشاعرة لام الغاية والعاقبة كقول الشاعر:

لِــــدوا للمـــــوت وابنـــــوا للخـــــراب

لا للغرض؛ لأن أفعاله سبحانه لا تعلل بالأغراض عندهم، وخالفهم في ذلك المعتزلة وبعض فقهاء الحنفية، والمراد بالحكم: النسبة الجزئية، وقيل: الحكم الأصولي وهو خطاب الله المعلق بأفعال المكلفين، واعترض عليه: بأنه يخرج الاعتقاديات وهي أهم ما يبلغه الأنبياء.

وأورد بعضهم على التعريف أولاً: بأنه لا يتناول من بعث لتقرير دين غيره كيوشع عليه السلام لتقرير دين موسى عليه السلام.

أجيب: بأنه مبلغ إلى من لم يبلغه الدعوة سابقاً.

وثانياً: بأنه لا يتناول النبي الذي أوحي إليه لتكميل نفسه فقط كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي.

أجيب بوجوه: الأول: التغاير الاعتبارية، الثاني: أنا لا نسلم أنه لم يدع الخلق؛ فقد روي أنه كان يقول: أيها الناس هلموا إليّ فلم يبق على دين إبراهيم الخليل غيريَ. الثالث: أن نبوته لم تثبت؛ لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «ليس بيني وبين عيسى نبي» كما في «صحيح البخاري».

(وقد يشترط فيه الكتاب) أي: أن ينزل عليه كتاب **(بخلاف النبي فإنه أعم)** اعلم أنه اختلف في النسبة بين الرسول والنبي على مذاهب:

الأول: أنهما متساويان، وهو مختار المصنف رحمه الله والشارح رحمه هنا وفي: «شرح المقاصد» أيضاً، ولكن يرد عليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ الآية [الحج: ٥٢].

الثاني: أنهما متباينان فالرسول من جاء بشرع جديد، والنبي من لم يأت به، ويدفعه قوله تعالى في إسماعيل: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥١].

الثالث: أن الرسول أعم؛ لأنه من الملك والإنس، والنبي من الإنس خاصة.

الرابع: قول الجمهور: أن النبي أعم، ثم اختلفوا فقال بعضهم: الرسول صاحب الكتاب، ولا يشترط ذلك في النبي.

واعترض عليه بما روي من أن الكتب مائة وأربعة عشر، فكبارها: أربعة: التوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان، والباقية تسمى بالصحف؛ فعلى آدم عليه السلام عشر صحائف، وعلى شيث عليه السلام خمسون، وعلى إدريس عليه السلام ثلاثون، وعلى إبراهيم عليه السلام عشرون، وروي: أن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر.

وقال بعضهم: يشترط في الرسول شرع جديد، بخلاف النبي؛ فيجوز أن يكون داعياً إلى شرع نبي آخر كيوشع عليه السلام كان يدعو إلى شريعة موسى عليه السلام.

واعترض عليه: بأن إسماعيل رسول كما في القرآن وكان على شرع إبراهيم.

وقيل: الرسول: من يأتيه الملك، والنبي يجوز أن يأتيه الوحي بوجه آخر من إلهامٍ أو منام.

ثم إن ثبت أن النبي أعم وجب أن يكون الرسول في كلام المصنف بمعنى: من أرسله الله سبحانه سواء كان نبياً أو مرسلاً، أو يكون مجازاً مرسلاً من باب ذكر الخاص وإرادة العام، وإلا لزم أن يكون خبر غير المرسل قسماً ثالثاً من الخبر الصادق.

(والمعجزة) التاء بتأويل الآية، أو للمبالغة، أو النقل من الوصفية إلى الاسمية. **(أمر)** أي: شيء **(خارق)** أي: مخالف **(للعادة)** أي: العادة الإلهيّة، قال الأشاعرة: كل فعل تكرر صدوره عن الحق سبحانه حتى صار مألوفاً عند الطبائع قيل: هو جارٍ على العادة، وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارق للعادة.

(قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) أي: أراد الحق سبحانه به ذلك، أو أراد صاحب المعجزة، والأول أظهر، وخرج به الكرامة والاستدراج والإهانة والسحر.

واعترض على الحدّ بأن سحر مدّعي النبوة بلا حق يدخل فيه. وأجيب أولاً: بأن السحر ليس بخارق وإن ذكروه في الخوارق مجازاً أو تغليباً؛ لتوقفه على أسباب مخصوصة كلما باشرها أحد صدر عنه الفعل الغريب، فهو أمر عادي.

إن قلت: فكذا الكرامة تصدر عن كل من باشر الولاية مع أنه خارق إجماعاً.

قلت: ظهور الكرامة ليس من لوازم الولي ولا في استطاعته كل ما أراد، بل كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم تظهر عنه الكرامة.

الثاني: لا نسلم أن سحر المتنبي قصد به ظهور صدقه؛ لأن ظهور الصدق متفرع على وجود الصدق.

ثالثها: أن ظهور الخارق عن المتنبي ممنوع بحكم العادة الإلٰهية غير واقع بالاستقراء، بل إفادة الأشعري وأصحابه أنه محال غير مقدور لله تعالى، وإن لم نطلع على وجه استحالته، وتمام البحث سيجيء في النبوة إن شاء الله تعالى.

(وهو؛ أي: خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي؛ أي: الحاصل بالاستدلال) قيل: فلا يكون العلم حاصلاً بالخبر. وأجيب: بأن الاستدلال بالخبر موقوف على الخبر، فالخبر هو الأصل في إفادة العلم.

أقول: يرد عليه أن الخبر المقرون بالقرائن كذلك مع أن المحققين كالشارح رحمه الله عدوه مما يفيد العلم، ويمكن الجواب أولاً: بأن المصنف رحمه الله لعله لم يرض بإفادته العلم.

وثانياً: بأن القرائن قد تفيد العلم أو الظن بلا خبر، كما إذا أبصرت مريضاً في دار ثم سمعتَ البكاء والنوح فأبصرت النساء يلطمن الخدود، والكفن والحنوط حاضراً، بخلاف خبر الرسول؛ فإنه لا يمكن كسب مدلوله بدون الخبر.

(أي النظر في الدليل) تفسير للاستدلال.

(وهو) أي: الدليل في مصطلح الأصوليين **(الذي يمكن التوصل)** أي: الوصول، واختار صيغة التكلف؛ لاشتمال الاستدلال على الكلفة، واكتفى بالإمكان أما أولاً: فلأن الوصول بالفعل غير معتبر في كون الدليل دليلاً؛ فإن الرمان أوالتفاح مثلاً دليل على مبدعه وإن لم ينظر في ذلك أحد.

وأما ثانياً: فلأن الأشاعرة على أن حصول العلم بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة، ثم إنه يجوز أن يكون الإمكان خاصاً أو عاماً، لكن الأول بالثاني أنسب، والثاني بالأول.

(بصحيح النظر فيه) أي: بالنظر الصحيح، وهذا إضافة الصفة إلى الموصوف عند الكوفيين، وللبيان عند البصريين؛ أي: الصحيح من النظر، وهو ما اشتمل على شرائط الإيصال على ما فصل في باب القياس من شرائط إنتاج الأشكال، وقيد به؛ لأن النظر الفاسد لا يوصل، وهل يستلزم الجهل؟ ففيه ثلاثة مذاهب:

قال الإمام الرازي: نعم؛ لأن من رأى العالم قديماً أوصله النظر إلى استغنائه عن الصانع.

وقال الجمهور: لا، وإلا لكان نظر المحقق في شبهة المبطل موجباً للجهل.

وقيل: إن كان الفساد من المادة فقط استلزم الجهل كالمثال الذي ذكره الإمام، وإلا فلا كالضروب الغير المنتجة من الأشكال، كالموجبتين من الشكل الثاني؛ فإنها لا توجب علماً لا صواباً ولا خطأً.

(إلى العلم بمطلوب خبري) قيد بالخبري احترازاً عن القول الشارح، ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة والجدل والشعر؛ لأن الظن ليس علماً في اصطلاح المتكلمين.

(وقيل): في اصطلاح المنطقيين **(قول مؤلف من قضايا يستلزم)** ذلك المؤلف قال المدقق: لم يرجع الضمير إلى القضايا؛ لأن للصورة التأليفية من تقديم مقدمة وتأخير أخرى دخلاً في الاستلزام.

(لذاته قولاً آخر) وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة؛ لأن النظر يوجب للذهن استعداداً تاماً للعلم بالنتيجة ، والاستعداد التام يوجب الفيضان من عالم العقول بلا تخلف ، وإلا لكان الفيضان مرة وتركه أخرى ترجيحاً بلا مرجح ، وقال الأشاعرة: عادي بمعنى: أن العادة الإلٰهية جرت بخلق العلم بعد النظر الصحيح مع جواز التخلف؛ لأن الصانع مختار ، والمختار لا يحتاج إلى مرجح عندهم.

وقال المعتزلة: توليدي: وهو أن يوجب فعل اختياري فعلاً غير اختياري؛ كإيجاب تحريك اليد تحريك المفتاح ، واختار الإمام الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للإثنين؛ لأن من تعقل أن العالم متغير ، وكل متغير حادث استحال أن لا يتعقل أن العالم حادث بالضرورة.

قال الغزالي: هو مذهب أكثر أصحابنا ، ويحكى عن القاضي أبي بكر وإمام الحرمين.

ثم إن ظاهر التعريف يشتمل البرهان وغيره كما هو المشهور في المنطق ، ولكن السيد السند رحمه الله ذكر في «حواشي العضدي»: أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه بل الانتقال اتفاقي.

وأورد على التعريف القضايا التي يحدث منها النتيجة بلا نظر ، ودفع بأن المراد الاستلزام النظري ، وعندي: أن الاستلزام ليس لذاته؛ ولذا قد يخدش عاقل دون عاقل.

(فعلى) التعريف **(الأول: الدليل على وجود الصانع هو العالم)** لا قولنا: العالم حادث ، وكل حادث فله صانع؛ إذ لا معنى للنظري في القياس المركب بالترتيب الصحيح ، بل هو عين النظر الموصل إلى العلم بالفعل ، وهٰهنا بحث: وهو أن في قولهم: بصحيح النظر فيه وجهان:

أحدهما: أن يراد النظر في أحوال؛ بأن ينظر في تغير العالم فيجعل وسطاً بين العالم والحدوث ، فيترتب مقدمتان.

ثانيهما: أن يراد النظر فيه في نفسه وفي أحواله ، فعلى الأول لا يكون الدليل إلا مفرداً كالعالم ، ويصح الحصر المستفاد من قول الشارح: هو العالم ، لكن يلزم مخالفة الجمهور؛ فإنهم قسموا الدليل إلى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة إلى النظر في ترتيبها ، وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور؛ لأن ما ينظر في أحواله مفرد وفي نفسه مركب لكن لا يصح الحصر في كلام الشارح ، والجواب: اختيار الثاني ، وأن الحصر إضافي بالقياس إلى القياس المرتب.

(وعلى) التعريف **(الثاني قولنا: العالم حادث ، وكل حادث فله صانع)** ولا يخفى أنه لا يبتني على تخالف الأشاعرة والحكماء في هذا التعريف أمر شرعي ، بل هوتخالف اصطلاحي؛ ولذا نجد كثيراً من أصحابنا يختارون التعريف الثاني.

(وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) وهو مذكور في كتب المنطق ، وعامة هؤلاء ذكروا أن المراد بالعلم ما هو أعم من اليقين والظن كما هو مصطلحهم ، ولكن بعض المحققين يخصونه باليقين كما هو مصطلح الكلاميين.

وفي التعريف أبحاث:

أحدها: أنه يتناول الحد المستلزم لتصور المحدود والملزوم المستلزم لتصور لازمه البين كالاثنين للزوجية. أجيب: بأن المراد بالعلم التصديق ، ودفع بأنه لو صح لأمكن تصحيح كل تعريف بتخصيص العام وعكسه ، ويرد بأنا لا نخص عاماً ، بل نحمل المشترك على أحد معانيه بالقرينة الحالية ، وهي أن الكلام في الموصل التصديقي ، ومثله غير عزيز.

ثانيها: أنه يتناول القضية المستلزمة بعكسها. أجيب: بأنها تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم؛ ولذا نعقلها مع الغفلة عن عكسها.

ثالثها: أن العلم بالنتيجة يستلزم بالمقدمتين اللتين أنتجاها. أجيب: بأن الأول لازم للثاني لا من الثاني.

رابعها: أنا نرى رجلاً يقاوم الأسد فنحكم أولاً بأنه مقاوم الأسد ، ثم يلزم منه العلم بأنه شجاع فيدخل في التعريف . أجيب : بأنه قياس محذوف الكبرى؛ أي : كل من يقاوم الأسد شجاع .

خامسها: أنه لا يتناول ما عدا الشكل الأول؛ إذ لا لزوم فيها مع أنهم يسمونه دليلاً . أجيب: أولاً بأن سائر الأشكال تسمى أ دلة من حيث رجوعها إلى الأول واشتمالها عليه بالقوة ، وثانياً: بأن عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم .

(فبالثاني أوفق) لاشتراكهما في اعتبار اللزوم؛ أما الأول: فاعتبر فيه الإمكان ، ولا شك أن الإمكان لا يستلزم اللزوم ، وفي صيغة التفضيل إشارة إلى أنه يمكن توفيقه بالأول ، قيل: وهذا بأن يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر ، والدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الإمكان إلى حد اللزوم ، وأورد عليه: أن التعريف الأول غير شامل للمقدمات على ما قرر الشارح رحمه الله بقوله: هو العالم ، وهذا التعريف شامل لها ، فلا توافق .

أجيب أولاً: بأن الأول شامل للمفرد والمركب ، فالحصر في قوله: هو العالم ، إضافي .

وثانياً: بأن المراد هو اللزوم بشرط النظر في أحواله ، ثم رجع إلى إثبات قول المصنف رحمه الله: (يوجب العلم الاستدلالي) فقال:

(وأما كونه) أي: خبر الرسول **(موجباً للعلم فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده)** أي: من جانبه **(تصديقاً له في دعوى الرسالة)** والدليل على تصديق الله تعالى علم حدسي يحصل من وقوع الخارق موافقاً للدعوى عند التحدي، وأما مدعي الألوهية فالبديهة قاطعة بكذبه ، فخارقه لا يفيد العلم بأن الله تعالى صدقه ، بل يفيد العلم بأن الله تعالى استدرجه لامتحان الخلق أو لما شاء .

وأما الكاذب في النبوة فلا يقع الخارق عنه إلا مخالفاً لدعواه؛ فإن مسيلمة الكذاب دعا لأعور فعمي ، ومجّ في بئر عذب فملح ، وبالجملة: فلا تخليط ولا اشتباه ، والحمد لله على ذلك .

(كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام الشرعية) إذ المعجزة دليل قطعي على صدقه ، فلو جاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعي وهو محال ، كذا قرروه ، وفيه بحث من وجهين :

الأول : أن المعجزة إنما تدل على صدقه في الرسالة لا في كل حكم . أجيب بأن المعجزة تدل على أنه من الأنبياء ، ثم الأدلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم عن الكذب ، وعندي فيه نظر : أما أولاً : فلأن أدلة العصمة عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الأنبياء فيدور ، وأما ثانياً : فلأن جمهور الأشاعرة لا يتضايقون في العصمة عن غير الكذب حتى جوز بعضهم الكبيرة سهواً والصغيرة عمداً ، بل الجواب الصحيح بلا تكلف : هو أن دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الأحكام عن الله سبحانه ؛ إذ لا معنى للرسالة إلا بتبليغ الأحكام ، فالمعجزة دالة على الصدق في كل حكم شرعي ، وذكر بعض المحشين : أن مراد الشارح رحمه الله بالأحكام الأخبار مطلقاً .

الثاني : أن المعجزة إنما تنافي وقوع الكذب لا جوازه ؛ فإن العلم الحاصل بها عادي ، والعلم العادي لا ينافي إمكان النقيض ؛ فإن جزمنا بأن أسطوانة البيت لم تنقلب الآن ياقوتاً لا ينافي إمكانه .

أجيب : بأن هذا التقرير على مذهب الشيخ حيث قال : خلق المعجزة على يد الكاذب محال غير مقدور لله تعالى ، ويمكن عندنا أن يجاب : بأن مرادهم الجواز العادي ، وهذا أظهر .

(وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها) أي : الأحكام **(قطعاً ، وأما كونه)** أي : العلم الحاصل بخبر الرسول **(استدلالياً فلتوقفه على الاستدلال واستحضار)** عطف تفسيري **(أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة ، وكل خبر هذا شأنه ؛ أي : كان خبر صاحب المعجزة فهو صادق ومضمونه واقع)** تفسير لكونه صادقاً ، وفي هذا المقام بحثان :

الأول : أورد القاضي صلاح الدين الرومي على كونه استدلالياً : أن خبر الرسول إنما يحتاج في ثبوته إلى الاستدلال إذا لم يلاحظ كونه خبر الرسول ،

فحينئذٍ يحتاج إلى أن يقال: هذا الخبر خبر الرسول ، وخبر الرسول صدق. أما إذا تصورنا الخبر بوصفه أنه خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة بلا ترتيب المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح رحمه الله ، فخبر الرسول يوجب العلم الضروري بلا حاجة إلى الاستدلال.

أجيب: بأن تصور الخبر بعنوان أنه خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولاً ، وهذا العلم استدلالي؛ لتوقفه على إثبات أنه ادعى الرسالة وأظهر المعجزة ، وكل من فعل ذلك فهو رسول ، فصار العلم الحاصل بالخبر موقوفاً على الاستدلال بالواسطة ، فهو استدلالي؛ وفيه نظر؛ لأن نظرية تصور الموضوع لا ينافي بداهة الحكم ، بل الجواب: أن كلامنا هو في صدق الخبر من حيث هو خبر لا مقيداً بأنه خبر الرسول ، وبداهة الثاني لا ينافي نظرية الأول ، ألا ترى أن ثبوت الحدوث للعالم نظري ولكن لو تصورنا العالم بوصف الممكن فبديهي؟ كذا أفاده المدقق الخيالي.

البحث الثاني: ذكر بعض المحشين أن حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين مسلمتين عند جميع العقلاء؛ وهما: أن تصديق الكاذب قبيح ، وتكذيب الصادق قبيح ، فلو أظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحاً وتلبيساً للحق بالباطل ، وهذا سفه وظلم ، ولا يخفى أنه لا يتم على مذهب الأشاعرة؛ لأنهم على أنه لا يقبح من الله شيء ، بل إنما يتم على رأي المعتزلة القائلين بالقبح والحسن العقليين ، اللهم إلا أن يقال: إن بعض الماتريدية يوافقون المعتزلة في ذلك.

(والعلم الثابت به؛ أي: بخبر الرسول يضاهي؛ أي: يشابه العلم الثابتَ بالضرورة كالمحسوسات) أي: كالعلم بالمحسوسات **(والبديهيات والمتواترات)** يريد بالمضاهات: أنه من أقوى العلوم النظرية حتى كاد يلحق بالضروريات ، وقيل: أراد أنه علم يقيني ، وأورد على الأول: أن المصنف لا يقول بالتفاوت في اليقين كما في بحث الإيمان ، ويجاب: بأنه أنكر زيادته ونقصانه؛ أما التفاوت في القوة والضعف في الضروريات فضروري.

وأورد على الثاني: أن سائر النظريات كذلك فالتخصيص غير موجه، ويجاب عنه: بأنه قصد الرد على من جعله ظنياً وكان حقيقاً بالاهتمام لبناء الشرع عليه.

(في التيقن؛ أي: عدم احتمال النقيض والثبات؛ أي: عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك) بكسر الكاف: وهو الذي يورد الشبهة الباطلة لدفع الحق، واعترض عليه: بأن عدم احتمال النقيض يشتمل الثبات أيضاً، فذكر الثبات بعده لغو، قيل: فالأحسن أن يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتاً أو غير ثابت، فيخرج بالتيقن الظن والجهل وتقليد المجتهد المخطىء، ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب؛ لقبوله التشكيك.

وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن مواضع التأكيد يستحسن فيها التكرار، وإنما أكّد رداً على من قال: هذا العلم ظني.

ثانيهما: أن المراد عدم الاحتمال في نفس الأمر وعند العلم لكن في الحال فقط، فخرج الكل إلا تقليد المقلد المصيب، فخرج بقوله: والثبات؛ لأن معناه عدم الاحتمال في المآل.

(فهو) أي: العلم الحاصل بخبر الرسول **(علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا)** أي: وإن لم يتحقق الأوصاف الثلاثة **(لكان جهلاً مركباً)** إن لم يطابق **(أو ظناً)** إن لم يجزم **(أو تقليداً)** إن لم يثبت، فحينئذ لا يكون مضاهياً للضروري في التيقن والثبات.

إن قلت: ما مقصود الشارح من قوله: (فهو علم) إلى قوله: (تقليداً)؟

قلت: ذكروا فيه وجهين:

الأول: أنه ذكر ما قصده المصنف من قوله: والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة، وهو أن العلم الثابت به علم بمعنى اليقين استدل على أن مراد المصنف ذلك بقوله: وإلا لكان جهلاً؛ أي: إن لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً، فلا يضاهي الضروري في التيقن، أو تقليداً، فلا يضاهيه في الثبات.

واعترض عليه: أن العلم في مصطلح المتكلمين يستعمل في اليقين فقط، فقوله: يوجب العلم الاستدلالي كافٍ في بيان كونه يقينياً، وقوله: والعلم الثابت به إلى آخره مستدرك.

أجيب أولاً: بأن استعمال العلم في مطلق الإدراك مشهور، فقصد دفع الوهم الناشىء في قوله: يوجب العلم الاستدلالي، وثانياً: بأن بعضهم أنكر إفادة خبر الرسول اليقين فأراد تأكيد الرد عليهم.

الوجه الثاني: أن العلم المذكور في قوله: (وأسباب العلم ثلاثة) كان يعم اليقيني والظني، فأراد الشارح أن يوضح أن هذا المعنى غير مراد ههنا، بل العلم ههنا بمعنى اليقين.

واعترض عليه أولاً: بأنه لا حاجة إليه؛ إذ قد صرح في قوله: (وأسباب العلم ثلاثة) أن العلم لا يطلق إلا على اليقيني. وأما ثانياً: فلأنه كان الأنسب ذكره عند قوله: يوجب العلم؛ لأنه أسبق، وأما ثالثاً: فلأن المناسب ذكره متصلاً بقوله: والعلم الثابت. وأما رابعاً: فلأن الفاء تشعر بأنه خلاصة ما قبله. وأما خامساً: فلأنه يلغو قوله: (وإلا لكان جهلاً) كذا أفاده محقق الهند قدس سره.

وهٰهنا أبحاث:

البحث الأول: حكي عن جمهور الأشاعرة أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين؛ لأنه يتوقف أولاً على العلم بمعاني الألفاظ والتركيبات في اللغة العربية، وهي منقولة بالآحاد من نحو الأصمعي وسيبويه، وعصمة رواتها غير معلومة.

وثانياً: على إرادة المخبر هذه المعاني، وهذا يعلم بنفي التجوز والنقل والاشتراك وتخصيص العام.

وثالثاً: على عدم النسخ.

ورابعاً: على عدم المعارض العقلي؛ فإن النص المعارض للعقل مأوّل، وهذه الأمور مما يتعذر القطع بها، والحق ما ذكره المصنف أنه قد يفيد اليقين؛ فإن كثيراً من المعاني اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحيث لم

يبق شبهة؛ كمعنى الأرض والسماء ، وصيغة الماضي والمضارع ، ورفع الفاعل ونصب المفعول ، فإذا انضم إليها قرائن مشاهدة أو منقولة حصل اليقين العادي الذي لا ينافيه التشكيكات؛ ولذا نقطع بمضمون الأخبار المتواترة كلها مع أن هذه الاحتمالات قائمة فيها.

البحث الثاني: قال الإمام الرازي وغيره: الدليل النقلي قد يفيد اليقين في الشرعيات ، أما في العقليات فلا يجوز الاحتجاج به؛ لأن المراد بالشرعيات أمور لا يمكن للعقل أن يجزم بأحد طرفيها نفياً أو إثباتاً ، فلا معارض فيها من جانب العقل ، وأما العقليات: فيمكن للعقل الجزم فيها بأحد الطرفين ، فيحتمل أن يكون للنص معارض عقلي ، ومع الاحتمال لا جزم ، وتوقف صاحب «المواقف» في ذلك ، والحق: أنه قد يفيد القطع؛ لأن العلم الحدسي لا يشككه الاحتمالات ، وقال بعض المحققين: العلم بنفي المعارض حاصل عند القطع بأن هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيب ، وأن المخبر صاحب المعجزة؛ إذ لا يجوز يقينان متضادان.

وأورد عليه: أن حصول اليقين بالخبر موقوف على العلم بنفي المعارض ، فإثبات الثاني بالأول دور. وأجيب: بأن حصول اليقين موقوف على انتفاء المعارض في نفسه لا على العلم بانتفائه.

البحث الثالث: ذهب بعض المحققين الجامعين بين علم الشرع والعقل والتصوف أن الاستدلال العقلي في الأكثر ضعيف ولا مخلص له عن شوب الوهميات ، بل قد يعسر الفرق بين البديهي والوهمي فلا يعبأ بالبرهان إلا معضوداً بكلام الشارع أو بكشف الصوفي المتحقق باتباع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وحسبك دليلاً على هذا خلاف العقلاء وتعارضهم في الاستدلالات وإيراد الشبهات حتى لا يستفيد الناظر في كتبهم إلا تحيّراً وشكّاً.

(**فإن قيل: هذا**) أي: إفادة خبر الرسول العلم اليقيني (**إنما يكون في المتواتر فقط**) وأما إذا كان الحديث منقولاً بالآحاد فلا يفيد إلا الظن كما تقرر في أصول الفقه. (**فيرجع**) خبر الرسول (**إلى القسم الأول**) أي: المتواتر فلا يكون قسماً ثانياً مقابلاً للمتواتر.

(قلنا) حاصله: منع الحصر في قوله: إنما يكون في المتواتر فقط **(الكلام)** أي: قولنا: خبر الرسول يفيد اليقين.

(فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه) بكسر الفاء؛ أي: الفم **(أو تواتر عنه ذلك خبراً أو غير ذلك)** كالإلهام **(إن أمكن)** لم يجزم به لخلاف العقلاء فيه، وحاصل الجواب: أن المراد بخبر الرسول: هو الخبر الذي ثبت أنه خبره، وليس هذا الثبوت منحصراً في التواتر في نفس الأمر؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون منه فيحصل لهم العلم اليقيني بأنه خبر الرسول بلا تواتر بالمشافهة، ولأنه يمكن أن يخلق الله سبحانه في بعض الأشخاص طريقاً آخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر، كالإلهام الصحيح، والمنام الصالح، وإدراك بلاغة ألفاظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأسلوب كلامه، كما روي عن كثير من أئمة الحديث أنهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم، كما يعرف أحدنا الشعر البليغ عن غيره بالمذاق. وهذا العلم وإن لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقيناً عند صاحبه.

(وأما خبر الواحد) المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالآحاد **(فإنما لم يفد العلم؛ لعروض شبهة في كونه خبر الرسول)** وهي أن الآحاد يجوز عليهم الغفلة والسهو والكذب.

(فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان العلم الحاصل به ضرورياً) لثبوته بالتواتر والمشاهدة **(كما هو حكم سائر المتواترات للمحسوسات لا استدلالياً)** فلا يصح قول المصنف: يوجب العلم الاستدلالي.

(قلنا) حاصل الجواب: أنك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه، فالضروري هو الأول، والاستدلالي هو الثاني، والكلام فيه لا في الأول.

(العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن هذا المعنى) أي: كونه **(خبره هو الذي تواتر الإخبار به)** أما

صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره؛ لأن صدق المضمون ليس من لوازم التواتر ، ألا ترى أن دعوى مسيلمة النبوة متواتر مع كذب مضمونها؟

(و) العلم الضروري (**في المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: هو إدراك الألفاظ**) بحاسة السمع (**وكونها**) عطف على إدراك (**كلام الرسول**) أما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك؛ فإنا كثيراً ما نسمع الكلام الكاذب عن قائله بالمشافهة.

(**والاستدلالي: هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله**) في الواقع ، والمقصود بالبحث هو هذا العلم لا الأول.

(**مثلاً: قوله عليه السلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»**) رواه الشافعي في «الأم» عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ورواه الترمذي والدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً ، وأخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ، لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر» وهذا الحديث من أعظم أصول الإسلام ، وعليه يدور فصل الحكومات ، وقال بعض المفسرين: هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٠].

(**علم بالتواتر أنه خبر الرسول**) قال المدقق: هذا مجرد فرض للتمثيل ، وإلا فهو حديث مشهور لا متواتر. انتهى ، والمشهور ما يكون في الأصل خبر آحاد ثم يشتهر بين العلماء فيأخذونه بالقبول.

واعترض عليه بعضهم: بأن كلام الشارح هنا وفي «شرح المقاصد» صريح في أنه متواتر ، فلا يدفع إلا بقول من هو أوثق منه.

وعندي: أن الحق مع المدقق قطعاً كما يظهر للناظر في صناعة الحديث ، بل الحديث المتواتر القولي قليل حتى ادعى بعضهم انحصاره في قوله عليه السلام: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

(وهو) أي: العلم بأن هذا الحديث بخبر الرسول **(ضروري ، ثم علم منه)** أي: من كونه خبر الرسول **(أنه يجب أن يكون البينة على المدعي واليمين على من أنكر ، وهو استدلالي)** بأن يقال: هو خبر الرسول ، وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق ، فهذا مضمونه حق.

(فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم) قيد بذلك؛ لأن الخبر الصادق بدون هذا القيد لا ينحصر في النوعين إجماعاً؛ فإن الكذوب قد يصدق.

(لا ينحصر في النوعين) المتواتر والنبوي **(بل قد يكون خبر الله تعالى)** فإن ما أخبر الله تعالى به موسى عليه السلام على الطور ونبينا محمداً ﷺ ليلة المعراج قد أفاد لهما العلم القطعي.

(أو خبر الملك) لأن ما أخبر به جبريل الأنبياء كان يفيدهم اليقين.

(أو خبر أهل الإجماع) هو اتفاق المجتهدين من أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على حكم ، وقد ثبت بالقرآن والحديث المتواتران ما أجمعوا عليه فهو حق.

(والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب) أي: خبر الواحد الذي كان معه قرائن عقلية دالة على صدقه **(كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قوم إلى داره)** استقبالاً له ، وناقش بعضهم في هذاا لمثال وقال: هذا لا يفيد اليقين ، وذكر بعضهم مثالاً أوضح وهو الخبر بموت زيد مع ازدحام الناس على بابه يبكون ، والنساء سودات الوجوه نائحات عليه ، والتخت والكفن والحنوط حاضر؛ فإن العقل يقطع بموته.

واعلم أن الخبر المقرون محل خلاف العلماء؛ فالجمهور على أنه لا يفيد إلا الظن القوي ، وذهب النظام من المعتزلة ثم إمام الحرمين وحجة الإسلام إلى أنه يفيد العلم ، وهو الظاهر من كلام الشارح.

واستدل المنكرون بوجوه:

أولها: أن القرائن التي يذكرونها قد تنكشف عن باطل ، فربما يكون قد لحقته سكتة ثم تنحل عنه ، أو يريد السلطان قتله فيحتال على النجاة بذلك ،

وإذا أخبرت السامع بحديث السكتة أو السلطان تشكك ، واليقين لا يقبل التشكك .

أجيب : بأن القدح في قرينة خاصة لا يقدح في القرائن كلها .

الثاني : لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لجاز تخلف العلم عن المتواتر لفقد القرائن ، وهذه الحجة سخيفة جداً؛ لأن النظام يقول : القرائن قد تفيد العلم لا أنها هي المفيدة فقط ، ولو سلم فلا نسلم خلوّ المتواتر عن القرائن ، بل أقوى القرائن توفر المخبرين .

الثالث : لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد ، كما أن التواتر لما أوجب العلم في موضع أوجبه في كل موضع ، وهذا أيضاً سخيف ؛ لأن النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلاً بالإفادة بل مع القرائن ، فحيث كملت لزم العلم عنده ، وقال الإمام الرازي في «المحصول» : القرينة قد تفيد العلم إلا أن القرائن لا تفي العبارات بوصفها ، ومن استقرأ العرف عرف أن مستند اليقين في الأخبار ليست إلا القرائن ، فثبت أن ما قاله النظام حق . انتهى ملخصاً .

وهٰهنا فروع على القول بالقرينة :

الأول : ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى أن ما رواه البخاري ومسلم يعطي اليقين النظري ، وقال أبو الفضل بن طاهر : وكذا ما كان على شرطهما ، وعندنا فيه نظر .

الثاني : قال الإمام أبو بكر بن فورك : الخبر المشهور إذا كان سالماً عن ضعف الرواة والعلل القادحة أفاد العلم النظري .

الثالث : قال الإمام ابن حجر العسقلاني في «شرح النخبة» : الحديث الذي يرويه حافظ متقن عن مثله إذا لم يكن غريباً أفاد العلم النظري كالحديث الذي رواه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين عن الشافعي ، والشافعي والليث بن سعد عن مالكٍ .

(قلنا) حاصله : أن الحصر مبني على عادة المشائخ من المسامحة وترك التدقيق .

(المراد بالخبر الصادق) المقسوم **(خبر يكون سبب العلم العامة الخلق)** فخرج خبر الله وخبر الملك؛ لأنه سبب العلم للأنبياء فقط.

(بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل) فخرج الخبر المقرون كالخبر بقدوم زيد؛ لأن العاقل يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبراً.

(فخبر الله أو خبر الملائكة إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول) إذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك. **(فحكمه حكم خبر الرسول)** فلا يكون قسماً آخر.

(وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر) على سبيل التجوز؛ وذلك لأن كل واحد منهما خبر قوم يجزم العقل بصدقهم، ولكن هذا الجزم بديهي في المتواتر، ونظري في الإجماع.

(وقد يجاب عنه) أي: عن النقض بخبر الإجماع.

(بأنه لا يفيد بمجرده) أي: بمجرد كونه خبراً **(بل بالنظر في الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة)** حاصل الجواب: أن خبرهم غير داخل في المقسم؛ إذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الاستدلال، وخبر أهل الإجماع ليس كذلك، فلا يضر الحصر؛ لخروجه عن المقسم.

(قلنا: وكذلك خبر الرسول؛ ولذا جعل استدلالياً) دفع للجواب بأن خبر الرسول أيضاً لا يفيد العلم بمجرد كونه خبراً، بل لا بد من الاستدلال بأنه خبر صاحب المعجزة؛ ولذا قال المصنف: هو يفيد العلم الاستدلالي، فلو صح جوابكم لزم أن يخرج خبر الرسول عن المقسم وهو باطل إجماعاً، هذا حاصل ما فهمه الشارح، والحق: أن غرض المجيب ليس إخراج خبر الإجماع عن المقسم كما زعم الشارح، بل غرضه إدراج هذا الخبر في خبر الرسول؛ لأن كون الإجماع حجة إنما علم بالقرآن والحديث، وهذا الجواب في غاية الجودة وأحسن من جواب الشارح بمراتب.

(وأما العقل) في اللغة: القيد، يقال: عقلتُ البعير؛ أي: قيدته، ثم نقل إلى معان، والمراد هٰهنا: إدراك يمتاز به الإنسان عن البهائم؛ وذلك لأنه كالقيد عن ارتكاب القبائح.

(وهو قوة) القوة: كيفية في الشيء يكون مبدأ لفعله وتأثيره، وقد يطلق على كيفية تكون مبدأ الانفعال والتأثر وهو المراد هٰهنا.

(للنفس) أراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرح والعامة، والمحققون على أنه المشار إليه بأنا فعملت[1]، وأنه العاقل والمكلف، وهذا البدن آلة له، واختلف في ماهيته؛ فقال بعض أهل الشرع: لا يعرفها إلا الحق سبحانه، وقال الحكماء والصوفية والإمام الغزالي رحمه الله: جوهر مجرد ليس حالاً في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف، وقال النظام أحد أكابر المعتزلة: جسم لطيف حالّ في البدن، ثم ارتضى جمهور أهل الشرع هذا المذهب، فهو المعتمد عند المتأخرين من الأشاعرة.

(بها تستعد للعلوم) الاستعداد: يتارشدن، وفي الاصطلاح: كون الشيء قابلاً لتأثير الغير فيه، والاستعداد على مراتب: بعيدة، ومتوسطة، وقريبة؛ أي: بتلك القوة تستعد الروح لحصول العلوم المفاضة من المبدأ الأعلى فيها ضرورية أو كسبية.

(والإدراكات) قيل: عطف تفسير، وقيل: أراد إدراك الحواس، وفيه: أن حاصل للبهائم أيضاً، وعندي: أنه أراد بالعلوم: ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين، وبالإدراكات: ما يعم اليقيني والظني.

ثم اعلم أن هذه القوة حاصلة للنفس من مبدأ الفطرة، لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف على تكامل البدن وحواسه، ولهذه القوة أربعة أسماء بحسب أربع مراتب:

فالمرتبة الأولى: القابلية المحضة كما في الأطفال، وتسمى العقل الهيولاني؛ تشبيهاً لها بالهيولى.

---

(١) هكذا وقعت في الأصل.

والمرتبة الثانية: إدراك المتصورات والقضايا الضرورية ، وتسمى العقل بالملكة ؛ لحصول ملكة الانتقال من العلم بالقوة إلى العلم بالفعل .

والمرتبة الثالثة: حصول ملكة استنباط النظريات من الضروريات ، وتسمى العقل بالفعل .

والمرتبة الرابعة: حضور صور المعقولات عند النفس ، ويسمى العقل المستفاد ، وهو كمال العلم ، وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة إلى جميع المعقولات في دار الدنيا؟ قيل: لا ، والصحيح: أنه لا يبعد في الأنبياء وكمل أتباعهم ، وقد تجعل هذه الأسماء والمراتب للنفس من حيث استعدادها ، وقد تجعل للعلم، وقد تعتبر بالنسبة إلى كل نظري على حدته، فاحفظه ولا تخبط .

(وهو المعنيّ) بتشديد الياء؛ أي: المراد ، ويريد أن حاصل التعريفين واحد **(بقولهم)** وهذا القول للحارث بن أسد المحاسبي أحد أكابر الصوفية ، ومختار الإمام الرازي: **(غريزة)** الغريزة: كل صفة وضعت في موصوفها من أول الفطرة، بمعنى مفعول من الغرز ـ بالغين المعجمة فالراء المهملة فالمعجمة ـ: وهو إدخال الشيء في الشيء بحيث يستحكم فيه، فيقال: غرزت الرمح في الأرض .

(يتبعها) أي: يلزمها **(العلم بالضروريات)** الباء داخلة على مفعول العلم ، وفسروها بوجوب الواجبات، وامتناع الممتنعات، وإمكان الممكنات، والمراد: جنس الضروري؛ فإن العاقل قد يخلو عن بعض الضروريات؛ لأن من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصور والتصديق الضروريان بمدركاتها، كالأكمه والعنين لا يتصوران ماهية الألوان ولذة الجماع ، ولا يصدقان بوجودها تصديق الحس والوجدان ، بل قد تخلو عن البديهي الأولى الذي هو أقوى الضروريات؛ لعدم تصور طرفي القضية؛ نحو: الممكن محتاج إلى الواجب .

(عن سلامة الآلات) هي الحواس الظاهرة والباطنة ، وقيد بسلامتها؛ لأن العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها؛ فإن النائم عاقل ولا علم له؛ لتعطل حواسّه ، ولا يخلو عن هذه الغريزة ، ولكن لا علم له لضعف حواسه .

وهٰهنا بحثان:

البحث الأول: إن قلت: كيف يكون حاصل التعريفين واحداً وقد أطلق العلم في الأول وخص بالضروريات في الثاني؟

قلت: المعتبر في التعريف الأول هو الاستعداد، وفي الثاني الحصول بالفعل، ولا شك أن حصول الضروريات بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات، وقد يجاب بأن المعطوف محذوف؛ أي: والنظريات، أو بأن الباء للاستعانة؛ أي: يتبعها علم النظريات باستعانة الضروريات، وكلاهما تكلف.

البحث الثاني: لا يخفى أن العقل بهذين التعريفين على ما ذكرناهما غير العقل الذي يتعلق به تكليف الشارع، وإن أردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا: المراد بالاستعداد: هو الاستعداد القريب التام، وبالغريزة: الطبيعة المستحكمة لا الموضوعة من أول الفطرة وإن كان المشهور هو المعنى الثاني، فافهم.

(**وقيل: جوهر يدرك به الغائبات**) أي: ما غاب عن الحواس من الجواهر والأعراض والمفهومات، وينبغي إرادة النظريات منها خاصة.

(**بالوسائط**) أي: الدلائل (**والمحسوسات بالمشاهدة**) والعقل بهذا التعريف: عين النفس الناطقة، ولكنه اصطلاح غير معروف؛ ولذا قال: (قيل)، أو عين الجوهر الذي يفيض القوة العاقلة على النفوس كما ستعمله، ولكنه غير مراد هنا فلذا قال: (قيل).

واعلم أن العقل يطلق على معان كثيرة متخالفة ومتقاربة، نريد أن نذكرها في أبحاث؛ حفظاً للناظر عن الخبط.

البحث الأول: فيما يسمى بالعقل، وهي أمور: فأحدها: ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة؛ وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصنوعات بإذن خالقها غير متعلقة بجسم، وزعموا أنها أول ما صدر عن الواجب، وأنها كآلات له في إيجاد غيرها، وأنها الملائكة المقربون، وأن عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو جبريل المدبر لعالم العناصر.

وثانيها: ما أثبته علَماء الأصول الحنفية بما وراء النهر، وهو جوهر جسماني نوراني حادث أول مخلوقات الله سبحانه مستدلين بحديث: «أول ما خلق الله العقل».

وثالثها: النفس الناطقة.

ورابعها: معنى يمتاز به الإنسان عن البهائم، وقد ذكروا له تعريفات كثيرة متقاربة؛ فمنها: قوة تصير بها النفس مستعدة للعلوم.

ومنها: استعداد النفس للعلوم، وأراد بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد، فالعقل بهذين المعنيين حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم.

ومنها: غريزة يلزمها العلم بالضروريات.

ومنها: قوة تقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية أو نظرية.

ومنها: قوة تكسب بها النفس النظريات من الضروريات.

ومنها: العلم بالضروريات.

ومنها: قوة فارقة بين ما يستحسن ويستقبح في العرف، والعقل بهذه المعاني ليس بحاصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز.

ومنها: ملكة تحصل من تجارب الوقائع فيستنبط منها مصالحه ويعرف عواقب الأمور وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم.

وبالجملة: فاصطلاحاتهم في العقل أكثر من هذا، ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها، واختلف في أن العقل الذي عليه التكليف أيُّ معنى من هذه المعاني الثمانية؟

فقيل: الأولان بشرط كمالهما، وقيل: الرابع، وقيل: الخامس، وقيل: السابع، وأنت تعلم أن حاصل الكل واحد أو كالواحد، ثم إنما قدر الشارع التكليف بالبلوغ؛ لأن الإدراك يزداد شيئاً فشيئاً من حين الصبى، أو يقوى في حوالي هذا السن والوصول إلى حد قوته مما يتعذر معرفته، فقدر الشارع بالبلوغ لسهولة معرفته.

البحث الثاني: ذهب الحكماء إلى أن العقل الإنساني من فيض العقل الفعال على النفس الإنسانية؛ فإن هذا العقل يجعل النفس قابلة لإدراك العلوم، ويفيض العلوم عليها، فهي للنفس كالشمس للبصر في الرؤية، وهذا هو مذهب علماء ما وراء النهر بلا فرق إلا أنهم يثبتون عقلاً واحداً جسمانياً حادثاً بخلاف الحكماء، فالعقول عندهم عشرة مجردة قديمة.

وقال بعضهم المحققين: هذا الفيض يتفاوت في أفراد الإنسان بل في شخص واحد بحسب قرب المزاج من الاعتدال وبعده، وبحسب صغر السن وكبره، وبحسب ممارسة العلوم وتركها، والسبب في ذلك: أنه كلما كان البدن أعدل وأكمل والحواس أقوى كان فيض النفس عليه أكثر؛ لكثرة الاستعداد، وأن النفس كلما كسبت العلوم زادت تناسباً بالعقل الفياض وكثر الفيض عليها، وهذا الأمر عادي عندنا معشر الأشاعرة، والله سبحانه قادر على أن يخص من شاء بما شاء.

البحث الثالث: اختلف في محل العقل؛ والنصوص دالة على أنه القلب؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦] وينسب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله أن محله الدماغ؛ لأن الضربة إذا أصابت الرأسَ ذهب العقل؛ ويمكن التطبيق بأن كواسب العلم القوى الدماغية، ومستقره القلب، وذهب الحكماء إلى أن محل الإدراكات الجزئية هي الحواس الظاهرة أو الباطنة، ومدرك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة، ويوافقهم كلام الإمام حجة الإسلام الغزالي، وفي كلامه أن القلب يطلق على المضغة الصنوبرية، وعلى النفس الناطقة، والمراد به في تلك النصوص هي النفس، والله أعلم.

(فهو سبب للعلم أيضاً) كالحواس والخبر **(صرّح بذلك)** أي: بكونه سبباً مع أنه معلوم مما سبق **(لما فيه من خلاف السمنية)** بضم ففتح: قوم من كفار الهند منسوبون إلى بلدة سومنات زعموا أنه لا طريق إلى العلم إلا الحس **(والملاحدة)**: قوم من العجم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر، ومقصودهم إبطال الإسلام؛ قالوا: لا سبيل إلى العلم إلا الرجوع إلى المعلم الذي يأخذ

العلم عن الحق سبحانه وهو الإمام المعصوم المخفي ، ويزعمون أنه ليس المراد من الصلاة والصوم ما يفهمه أهل السنة ، وكذا تفسير سائر النصوص ، بل لها معان أخر لا يعرفها إلا الإمام.

(في جميع النظريات) فنظر العقل لا يفيد علماً عندهم في شيء (و) من خلاف **(بعض الفلاسفة)** وهم المهندسون. **(في الإلٰهيات)** قالوا: العقل يفيد العلم في الفنون الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها؛ لأنها علوم منتظمة على نظام يقيني لا في الإلٰهيات؛ لبعدها عن الفهم ، فغاية الأمر فيها الظن والأخذ بما يليق بالعظمة والجلال ، وذكر بعض المحققين أنهم أنكروا الإفادة في الطبعيات أيضاً ، وهو المذكور في «شرح المقاصد» ، وما ذكره هنا موافقاً «لشرح المواقف».

حاصل كلام الشارح: أن المسألة كانت معترك الأفكار فكانت حرية بالتأكيد ولم يكن بأس في التكرار ، وكذلك قوله في الخبر: يوجب العلم الاستدلالي ، ولم يعتد بالمخالف في الحواس؛ لإنكاره ما هو أظهر من الشمس ، فلم يؤكد فيها.

استدلت السمنية بوجوه:

أحدها: أن العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر حق إن كان ضرورياً لم يظهر خطأه ، ولكنا نرى المذاهب تنتقل ، وإن كان نظرياً لزم التسلسل؛ لاحتياجه إلى نظري أخر.

أجيب: بأن ما ظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً ، والكلام في صحيحه.

الثاني: المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً؛ لأن العقل لا يتوجه إلى حكمين في آن واحد ، والمقدمة الواحدة لا تنتج.

أجيب: أولاً: بان عدم الاجتماع ممنوع؛ ولذا نحكم بالتلازم بين طرفي الشرطية ، وثانياً: بأن التوجه غير العلم ، والمقدمتان تجتمعان في العلم وإن لم تجتمعا في التوجه.

الثالث: الجزم بأن العلم الحاصل بعد النظر حق يكون موقوفاً على العلم بعدم النظر المعارض له، وهو ليس ضرورياً وإن لم يقع نظر معارض لنظر، ولا نظرياً وإلا تسلسل.

أجيب: بأن النظر الصحيح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة.

الرابع: أن المطلوب إن كان معلوماً فطلبه تحصيل الحاصل، وإن كان مجهولاً لم نعرف بعد الحصول أنه هو.

أجيب: بأنه معلوم من وجه، ومجهول من وجه فيطلب للثاني، ويعرف بالأول.

واستدل الملاحدة بوجهين:

أحدهما: أنا نرى العقلاء مختلفين في عقائدهم اختلافاً عظيماً، ولو كفى العقل لم يكن خلاف. أجيب: بأن الخلاف من الأنظار الفاسدة.

ثانيهما: أن العقلاء يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو إلى المعلم، فكيف في العلوم العقلية الصعبة؟!

أجيب: بأنه يفيد الصعوبة لا الامتناع.

واستدلت المهندسون بوجهين:

أحدهما: أن ذات الحق سبحانه غير متصورة، والتصديقات فرع تصور الأطراف. أجيب: بأن التصور بوجه ما يكفي.

ثانيهما: أن أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه واختلفوا فيها اختلافاً فاحشاً؛ فقيل: مجرد، وقيل: جسم حال في البدن، وقيل: الدم، وقيل: التنفس... إلى غير ذلك حتى قيل: لا يعلمه إلا الله تعالى، فكيف يعرف أبعد الأشياء؟

أجيب: بأن هذا يدل على الصعوبة، ونحن نسلمها.

وقوله: (**بناء على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الآراء**) أي: الأفكار علة لخلاف الكل على ما هو الظاهر؛ أي: لو كان العقل سبباً للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف العقلاء كثير.

فقيل: العالم قديم ، وقيل: حادث ، وقيل: الهيولى ثابتة ، والجزء باطل ، وقيل بالعكس إلى غير ذلك ، فعلم أن العقل غير مفيد فيها ، وذكر المدقق أنه علة لخلاف بعض الفلاسفة لا للسمنية؛ لأن دعواهم تعم الرياضيات وغيرها وليس في الرياضيات كثرة اختلاف ، فالدليل لا يكون مثبتاً لدعواهم.

وعندنا فيه نظر؛ أما أولاً: فلأن توجيه شبهات الخصم تبرع ضائع ، وأما ثانياً: فلأنه يكفي السمنية أن يكون نوع العلم النظري محل كثرة خلاف ولا ينافيه قلة الخلاف أو انعدامه في بعض أقسامه.

(والجواب: أن ذلك) أي: كثرة الاختلاف والتناقض لفساد النظر من بعض النظّار ، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم ، نعم؛ دل كثرة الاختلاف على أن التمايز بين الصحيح والفاسد صعب ، لكن صعوبته لا توجب عدم إفادة النظر الصحيح.

ثم ذكر جواباً ثانياً على طريق النقض الإجمالي بقوله: **(على أن ما ذكرتم)** من أن كثرة الاختلاف تدل على عدم إفادة النظر **(استدلال بنظر العقل ففيه إثبات ما نفيتم فيتناقض)** أي: يثبت التناقض بين مدعاكم ودليلكم ، وهذا كقولهم: يدور ويتسلسل؛ أي: يثبت الدور والتسلسل ، ولا يخفى أن هذا الكلام يدل على أن الاستدلال غير مخصوص بالمهندسين ، ومن خصه بهم قال في إثبات التناقض: إن نسبة عدم المعلومية إلى ذاته تعالى من قبيل النظر في الإلٰهيات.

بقي هٰهنا بحث: وهو أن الإمام الرازي قال: لا نزاع في أن الظن يفيد الظن ، وإنما النزاع في إفادته اليقين ، ولعلهم يدّعون في هذه المسألة الظن لا اليقين.

(فإن زعموا) في رد جواب الجمهور **(أنه)** أي: ما قال السمنية وأشباههم **(معارضة للفاسد)** وهو قول الجمهور: النظر يفيد العلم بالضرورة **(بالفاسد)** وهو قول السمنية: إن كثرة الخلاف لبطلان النظر ، والمخلص أن يقولوا: لا ندعي أن ما ذكرنا استدلال ونظر بل هو دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ، ومثله وقع في كلام المناظرين لإلزام الخصم.

(قلنا) لا يخلو **(إما أن يفيد)** ما ذكرتم **(شيئاً)** من العلم **(فلا يكون فاسداً ، أو لا يفيد فلا يكون معارضة)** لأن المعارضة إثبات ما أنكره الخصم؛ فما لا يفيد الإثبات لا يكون معارضة ، وأورد عليه أن فساده في نفسه لا ينافي كونه ملزماً للخصم .

(فإن قيل) : هذه شبهة مشهورة أوردها المنكرون للنظر **(كون النظر مفيداً للعلم)** اختلفوا في القضية التي هي محل للنزاع؛ فقال الإمام الرازي : مهملة؛ أي : النظر يفيد العلم ، وقال الآمدي : كلية؛ أي : كل نظر صحيح في المقدمات القطعية لا يعقبه ما ينافي العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب «المواقف» : ما ادعاه الإمام سهل البيان ، لكنه قليل الجدوى؛ إذ الجزئيات لا تثبت بالمهملة بل بالكلية .

قلت : وعلى الكلية يحمل كلام الشارح .

(إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا : الواحد نصف الاثنين) فليس عاقل ينكره .

(وإن كان نظرياً لزم إثبات النظر بالنظر) أي : إثبات إفادة النظر المعين العلم بإفادة هذا النظر المعين العلم ، وتوضيحه : أنك ادعيت أن كل نظر صحيح فهو مفيد للعلم؛ وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل ، فأي دليل أقمته عليه يكون فرداً من أفراد النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية ، فحكم دليلك ـ وهو كونه مفيداً للعلم ـ يكون مندرجاً تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل نظر صحيح مفيداً للعلم ، فلو أثبتَّ حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك لزم إثبات حكم دليلك بحكم دليلك .

(وأنه دور) قيل : أي : حاصل الدور ، وهو توقف الشيء على نفسه؛ وذلك لأن الدور **(وهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء)** ، ووقع في كلام القدماء أنه تناقض ، وتوجيهه : أن المثبت ـ بالكسر ـ يكون معلوماً قبل أن يعلم المثبَت ـ بالفتح ـ فيلزم أن يكون الشيء الواحد معلوماً ومجهولاً معاً ، وهو تناقض .

(**قلنا**) الجواب بوجهين:

أحدهما: اختيار الشق الأول كما اختاره الإمام الرازي. (**الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعنادٍ**) وهو إنكار الحق عمداً لرد الخصم (**أو لقصور في الإدراك**) أي: في تصور طرفي القضية، فالحاصل: أن قولنا: كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بديهية، ولكن وقع الخلاف فيها لعنادكم أو قصور عقلكم، وهذا الخلاف لا ينافي البديهة، كيف وقد أنكر السوفسطائية البديهيات كلها؟

(**فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة**) أي: من أول الخلقة، ويحكى فيه خلاف المعتزلة؛ زعموا أن العقول في الفطرة على السواء؛ لأن التكليف على المكلفين بالسوية، فكذا مناطه وهو العقل، ثم يزداد في بعض الناس لممارسة العلوم والتمرن في التأملات.

قلنا: التكليف يكفيه أدنى مراتب العقل.

(**باتفاق من العقلاء**) لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاعتداد بالمعتزلة؛ لإنكارهم الظاهر؛ إذ الفرق بين عقل أفلاطون وهبنقة وإن تمرن وكسب أظهر من الشمس.

(**واستدلال من الآثار**) لعله أراد الآثار المشاهدة عن أولي العقول؛ فإنا نرى بعضهم يستخرج من دقائق العلوم والصناعات ما لا يستطيع الآخر فهم دقيقه منها ولو بذل جهداً في تمام عمره.

(**وشهادة من الأخبار**) لعله أراد الأخبار المحكية عن العقلاء والحمقى، ويجوز أن يراد بالآثار والأخبار معاً، أو بالثاني فقط الأحاديث؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «هنّ ناقصات العقل والدين» وهو صحيح.

ويروى في التفاوت بين العقول أحاديث أخر كثيرة إلا أنها موضوعة؛ فمنها: «إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والجهاد ما يجزى إلا على قدر عقله». قال ابن القيم: موضوع.

ومنها: «أفضل الناس أعقل الناس».

ومنها: «إنما يرتفع الناس غداً في الدرجات وينالون الزلفى على قدر عقولهم». قال العسقلاني: موضوعان.

وقد يروى: «تبارك الذي قسم العقل بين عباده» وفي «المختصر»: مرسل ضعيف، وبالجملة: ذكر غَير واحد من الأئمة أن كل حديث في العقل فهو لا يثبت.

وذكر بعض المحشين قوله عليه الصلاة والسلام: «كل ميسر لما خلق له» ولكن دلالته عل المطلوب غير ظاهرة، وقوله عليه السلام: «كلموا الناس على قدر عقولهم»، ولكنه موقوف، وقوله عليه السلام: «نزل العقل من السماء مثقالاً ـ والمثقال: درهم ودانقان ونصف حبة ـ فقسم بين الخلائق، فأعطي أربعة دوانق للأنبياء، ودانقان للعلماء، ودانق للأمراء، ونصف دانق للتجار، ونصف حبة لأهل الرساتيق» ولا شك في أنه كذب موضوع.

والجواب الثاني: اختيار الشق الثاني، وهو مختار إمام الحرمين كما قال: **(والنظري)** أي: قولنا: كل نظر صحيح مفيد للعلم **(قد يثبت بنظر مخصوص)** ضروري المقدمات **(لا يعبر عنه)** أي: عن هذا النظر المخصوص **(بالنظر)** أي: لا يكون الإثبات به محتاجاً إلى كونه نظراً من أفراد النظر، فحينئذٍ لا يكون الدليل من أفراد موضوع الكلية، ولا حكم الدليل متدرجاً تحت حكم الكلية، فلا دور.

(كما يقال: قولنا) مبتدأ **(العالم متغير، وكل متغير حادث)** بدل عن المبتدأ **(يفيد العلم بحدوث العالم)** خبر **(بالضرورة)**.

اعلم أن من زعم أن المدعى مهملة يكتفي بهذه القضية الشخصية؛ لإفادتها أن نظراً ما يفيد العلم، لكن يرد عليه أنه يمكن للمخالف أن يدعي في كل دليل أقمناه أن هذا ليس من أفراد النظر المفيد، فلا بد من إثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظر صحيح؛ فلذا أراد الشارح أن يجعل هذا الحكم كلياً، فقال: **(وليس ذلك)** أي: إفادة هاتين القضيتين العلم بحدوثه **(لخصوصية هذا النظر)** وهذا بالبديهة لا ما نقطع بحصول العلم في كل تركيب يشابهه في صحة الصورة والمادة.

(**بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه**) من إيجاب الصغرى وكلية الكبرى (**فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم**) فحاصل الجواب: أن المثبت ـ بالفتح ـ: هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر؛ أعني: قولنا: كل نظر صحيح يفيد العلم، والمثبت ـ بالكسر ـ: قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر المخصوص من غير اعتبار كون هذا الموضوع من أفراد النظر، فالمثبت ـ بالفتح ـ: حكم الدليل من حيث إنه نظر، والمثبت ـ بالكسر ـ: حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً، فلا يلزم إثبات الشيء بنفسه؛ لتغاير الحيثيتين.

ثم اعلم أن لهم في تحرير النظر المخصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية الضرورية عبارات: الأولى: ما ذكره الشارح، فالنظر المخصوص هو قوله: العالم متغير، وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه انتهى.

فإذا جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعاً وقلنا: هذا القول يفيد العلم فهي القضية الشخصية الضرورية الحاكمة بصحة كل نظر مقرون بشرائطه، ونحن لا نحتاج في هذه الشخصية إلا إلى تصور الموضوع من حيث خصوص ذاته، ولا نحتاج إلى أن نعلم أنه من أفراد النظر أم لا.

الثانية: ما ذكره شارح «المواقف» وهو أن يقال: النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً، وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً، فالنتيجة في كل نظر قياسي صحيح حقة قطعاً، فهاتان قضيتان بديهيتان تفيدان العلم بالضرورة، فهذا هو النظر المخصوص، فإذا جعلنا ذاته موضوعاً، وقلنا: هذا القول يفيد العلم فهي القضية الشخصية الضرورية.

(**في تحقيق هذا المنع**) أي: منع الدور (**زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب**) فإنه قد اعترض عليه بأن الشخصية كيف تكون ضرورية مع أنها داخلة في تلك

الكلية في الواقع؛ فإما أن تثبت بنظر آخر وهلم جرّاً فيلزم التسلسل أو يعود فيلزم الدور؟

وأجيب: بأن الشخصية ضرورة مثبتة ـ بالكسر ـ إذا اعتبرنا موضوعها من حيث ذاته، ونظريته مثبتة ـ بالفتح ـ إذا اعتبرنا موضوعها فرداً من أفراد النظر، والقضايا تختلف في ذلك بحسب العنوان؛ فإن قولك: صانع العالم موجود نظري، وقولك: الواجب موجود بديهي، كذا أفاده بعض المحققين، ولا يخفى أن فيما اختاره الإمام خلاصاً عن هذه التكلفات.

(وما ثبت منه؛ أي: من العلم الثابت بالعقل) فمن بيان للموصول، والضمير لعلم، وزعم بعض من يدعي العلم أن من بمعنى الباء، والضمير للعقل.

(بالبداهة) اعلم أن لهم في البديهي والضروري اصطلاحات مختلفة تختلط على الناظر، وأيضاً في كلام الشارح نوع تخليط فلنقدم حكاية مصطلاحاتهم، فأحدها وهو المشهور: أن العلم إن حصل بالدليل فنظري، ويسمى الكسبي والاستدلالي كالعلم بحدوث العالم، وإن حصل بلا دليل فضروري منقسم إلى سبعة، فمنه: أوليّ يسمى البديهي لا يحتاج إلى غير تصور الطرفين؛ كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، ومنه: فطري يحتاج إلى واسطة حاضرة معها؛ كالعلم بأن الأربعة منقسم بمتساويين، ومنه: حسي كالعلم بالمبصرات، ومنه: وجداني مدرك بالحواس الباطنة؛ كالعلم بالجوع والعطش، ومنه: حدسي؛ كالعلم بأن القمر مستضيء بالشمس، ومنه: تجربي؛ كالعلم بأن السنا مسهل، ومنه: تواتري كالعلم بوجود بغداد.

وثانيها: أن العلم إن حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلالي، وإن حصل بدونه فبديهي وضروري منقسم إلى سبعة، ولا فرق بين الاصطلاحين إلا أن البديهي على الأول قسم من الضروري، وعلى الثاني مساوٍ له.

وثالثها: أن العلم إن كان للقدرة مدخل في حصوله فاكتسابي منقسم إلى نظري وحسي وحدسي وتجربي وتواتري، أما النظري فظاهر، وأما الحسي

فلانصراف الحاسة إلى المحسوس أمر مقدور اختياري ، وأما الثلاثة الأخيرة فنفرعها على مدخل في حصـوله فضروري منقسـم إلى أوليّ وفطري ووجداني .

ورابعها: أن العلم إن استقل القدرة في حصوله فاكتسابي ، وهو الحاصل بالنظر والاستدلال ، وإن لم يستقل فضروري منقسم إلى الأقسام السبعة؛ فإن الحسي والحدسي والتجربي والتواتري وإن كان للقدرة مدخل في حصوله لكن القدرة غير كافية فيها؛ لأنها لا تحصل بمجرد الإحساس المقدور ، بل تتوقف على أمور لا نعلم ما هي وكيف حصلت .

خامسها: العلم إن كان بلا اختيار فضروري، وإلا فكسبي منقسم إلى ضروري حاصل بلا استدلال ، واستدلالي حاصل معه ، وفي تفسير الاختيار وجهان :

أحدهما: مدخلية الاختيار .

ثانيهما: استقلاله كما مر في الوجه الثالث والرابع ، ثم نرجع إلى الشرح فنقول: الظاهر عندي أن المصنف اختار الاصطلاح الثاني ، ولا غبار على عبارته ، ولكن الشارح فسره بالوجه الأول من الاصطلاح الخامس ، وجعل الحمل في قوله: وما يثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي من باب حمل العام على الخاص؛ نحو: قولك: ما يكون إنساناً فهو حيوان ، ولا يخفى ما فيه من التكلف ، والذي حمله عليه توجيه كلام البداية وذا عجب؛ كالنعامة تترك بيضها وتحضن بيض غيرها .

(**أي: بأول التوجه**) أي: توجه العقل ، والبداهة في اللغة: أول جري الفرس .

(**من غير احتياج التفكر**) أي: النظر ، وأورد عليه: أن الحاصل بأول التوجه في اصطلاحهم هو البديهي الأولي وما لا يحتاج إلى الفكر يعم الأولي والحسي والحدسي والتجربي ونحوها ، ففي الكلام نوع تنافر ، فالأفضل أن يقال: من غير احتياج إلى شيء آخر من نحو حس أو حدس أو تجربة .

أجيب: أولاً: بأنه أراد بالتفكر المعنى اللغوي لا النظر، فالمعنى من غير احتياج إلى ملاحظة أمر آخر من فكر أو حس ونحوه.

وثانياً: بأن قوله: (من غير احتياج) تفسير: لأول التوجه، فليس معنى الأول التوجه ما يخص الأوليات، بل معناه: عدم الاحتياج إلى النظر، وإنما ذكر أول التوجه بياناً للمناسبة بالمعنى اللغوي، وفيه نظر؛ لأنه إنما يصح لو حمل عبارة المصنف رحمه الله على الاصطلاح الثاني من إدراج الحسي والحدسي والتجربي في الضروري، ولكن الشارح حملها على الاصطلاح الخامس، فأدرجها في الاكتسابي.

(فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه؛ فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء) بعد التوجه **(ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم منه)** ومثل هذا التفاوت الفاحش إنما يتصور بحسب العادة في الرحم عند تكوّن الجنين، وهذا بانصراف أكثر النطفة وما يمدها من دم الطمث إلى خلق عضو واحد، أما بعد الولد فلا يتصور هذا العظم الفاحش في اليد عادة، ولو تورم أكثر ما يتورم؛ ولذا زعم بعض المحشين أن معنى الكلام هو أنه يجوز أن يخلق الله تعالى يد إنسان أعظم منه، والمشهور هو التمثيل بالرجل، وهذا ليس ببعيد؛ فإن داء الفيل يعرضها من نفوذ بلغم سوداء فيها فتعظم جدّاً مع أنها عضو عظيم، فلا يبعد أن يزيد على بقية البدن.

(لم يتصور معنى الكل والجزء) وذلك لأن الكل هو مجموع اليد وبقية الأعضاء، والجزء هو اليد فقط، وقد يشكك بوجهين آخرين: أحدهما: أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، ولا يجوز أن يقال: إنه أعظم من أحدهما.

أجيب: بأن المراد الأجزاء المقدارية وهي المتبادرة عند الإطلاق.

ثانيهما: أنه لا يصح عند القائلين بتركيب الأجسام من الجواهر الفردة؛ إذ ثبوت الأعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الأصغرية في الجزء، والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء.

(وما ثبت منه بالاستدلال؛ أي: بالنظر في الدليل سواء كان) الاستدلال **(استدلالاً من العلة على المعلول ، كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً)** ويسمى الدليل لِمّيّا بكسرتين فتشديد: منسوب إلى لِمَ بكسر ففتح.

(أو من المعلول إلى العلة كما إذا رأى دخاناً ، فعلم أن هناك ناراً) ويسمى الدليل إنّيا بكسرتين فتشديد: بالنسبة إلى إنّ بالكسر أحد الحروف المشبهة بالفعل.

(وقد يخص الأول باسم التعليل ، والثاني باسم الاستدلال) للتفرقة **(فهو اكتسابي؛ أي: حاصل بالكسب وهو)** أي: الكسب **(مباشرة الأسباب)** أي: استعمالها ، وأصله: تلاقي الشخصين بحيث يمس بشرة أحدهما بشرة الآخر **(بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات)** عطف تفسير للصرف **(في الاستدلاليات والإصغاء)** بالكسر وإعجام الغين: گوش نهاون **(وتقليب الحدقة)** أي: تحريك العين نحو المبصرات ، وسميت حدقة؛ لإحداق الجفن بها؛ أي: إحاطته **(ونحو ذلك في الحسيات)** كوضع المشموم على الأنف ونشق الهواء ووضع الكف على الملموس ووضع المطعوم على اللسان.

وبالجملة: فهذه العلوم الحسية يكون للاختيار مدخل فيها بحيث إن شاء العقل كسبها بصرف الحواس إليها ، وإن شاء لم يكسبها بصرف الحواس عنها؛ كتغميض العين وسدّ صماخ الأذن ، فهي داخلة في الاكتسابي.

وأورد عليه: أن قولكم: الكل أعظم من الجزء أيضاً يتوقف على أسباب اختيارية؛ كتصور الطرفين والتوجه ، فينبغي أن يكون اكتسابياً.

أجيب: بأن المراد بالأسباب الاختيارية ما سوى تصور الطرفين والتوجه.

(فالاكتسابي) أي: إذا تقرر أن الاستدلالي ما ثبت بالدليل ، والاكتسابي ما حصل بالاختيار فالاكتسابي **(أعم من الاستدلالي؛ لأنه)** أي: الاستدلالي **(الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي)** لأن النظر في الدليل اختياري **(ولا عكس)** أي: ليس كل اكتسابي استدلالياً **(كالإبصار)** بالكسر؛ أي: كالعلم الحاصل بالرؤية **(الحاصل بالقصد والاختيار)** فهو اكتسابي

لا استدلالي ، وإذا عرفت هذا علمت أن حمل الاكتسابي على ما ثبت بالاستدلال على ما قرره الشارح هو نحو قولك: ما كان إنساناً فهو حيوان ، ولا يخفى على العارف بأساليب الكلام أنه غير جيد في هذا المقام؛ لأنه يفوت المقابلة التي قصدها المصنف بين قوله: بالبداهة ، وقوله: بالاستدلال ، ولأنه كما أن الضروري منحصر في ما ثبت بالبداهة ، فينبغي أن ينحصر الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال ، ولأن الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم أن المصنف قصد تعريف الضروري والاكتسابي فالأنسب تفسير حمل كلام المصنف على الاصطلاح الثاني من الاصطلاحات الأربعة.

ومما أورد على تفسير الشارح: أنه يلزم على المصنف إهمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحسي والتجربي والحدسي والتواتري؛ لأنها ليست تحصل أول التوجه حتى تدخل في الضروري ، ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتسابي.

وقد يجاب: بأنها حاصلة بأول التوجه على تسامح المشائخ؛ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدس والتجربة ونحوهما ، كما مر في بحث حصر الأسباب؛ ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط وإن توسط فيها حدس أو تجربة ونحوهما.

(**وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي**) كما في كلام المصنف (**ويفسر**) الضروري حينئذ (**بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق**) وهذا التفسير منقول عن القاضي أبو بكر الباقلاني (**أي: يكون حاصلاً من غير اختيار للمخلوق**) وتفسير كلام القاضي بهذا مما اختاره الشارح إدخالاً للحسي في الاكتسابي ، والمعلوم من كلام السيد السند في «شرح الموقف» أن معنى كلام القاضي أن لا يستقل قدرة المخلوق في حصوله ، فعلى هذا يكون الحسي من الضروري.

(**وقد يقال: الضروري في مقابلة الاستدلالي ويفسر**) الضروري حينئذ (**بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل ومن هٰهنا**) أي: من اختلاف اصطلاحهم في تفسير الضروري (**جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً**) وهذا على

التفسير الأول (**أي: حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار ، وبعضهم ضرورياً**) وهذا على التفسير الثاني (**أي: حاصلاً بدون الاستدلال ، فظهر أنه لا تناقض بين كلام صاحب «البداية»**) وهو الإمام نور الدين البخاري ، ووجه التناقض: أنه قسم العلم إلى ضروري واكتسابي ، ثم قسم الاكتسابي إلى ضروري واستدلالي ، فجعل الضروري قسيماً للاكتسابي أولاً ، وقسماً له ثانياً ، وهذا تناقض ، ووجه اندفاع التناقض: أن الضروري الذي هو قسيم الاكتسابي غير الذي هو قسمه وموهم التناقض الاشتراك الاسمي.

(**حيث قال: إن العلم الحادث**) احتراز عن علم الحق سبحانه؛ فإنه لا ينقسم إلى هذه الأقسام.

(**نوعان: ضروري: وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده**) قيل: يدل على أن الوجود زائد ، وهو خلاف مذهب الأشعري.

وعندي: أنه اعتراض سخيف؛ فإن الإضافة كثيراً ما تقع بين اسمي الشيء لتغاير اعتباري ، تقول: ذات الحق سبحانه ، ونفس زيد.

(**وتغير أحواله**) قال نور الدين: كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والألم ، ويشترك في هذا النوع جميع الحيوانات. انتهى.

(**واكتسابي: وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد**) أي: كسبه ، وإنما لم يضمر لئلا يذهب وهم المبتدىء إلى إرجاعه إلى الله سبحانه.

(**وهو**) أي: الكسب (**مباشرة أسبابه**) أي: أسباب العلم ، وهذا أيضاً يشترك فيه الحيوانات؛ إذ لها الإصغاء وتقليب الحدقة.

(**وأسبابه**) أي: العلم ، ومن أرجع الضمير إلى الكسب فقد وهم.

(**ثلاثة: الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، ونظر العقل**) أراد توجه العقل لا النظر المتعارف.

(**ثم قال: والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري يحصل بأول النظر**) أي: بأول التوجه (**من غير تفكر**) قد مر البحث عليه فيما سبق من كلام الشارح.

(كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه ، واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان) انتهى كلام «البداية».

وأورد عليه: أن الحدسي والتجربي ونحوهما تخرج عن القسمين. وأجيب: أولاً: بجعل قوله: من غير تفكر تفسيراً لأول النظر ، وثانياً: بأنها حاصله بأول التوجه على تسامح المشائخ ، كما مر في دفع هذا الإيراد عن كلام الشارح ، وإنما لم يصح الجواب الأول هنا؛ لأن بعض كلامه كان مانعاً عنه.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في الإلهام

قال المصنف: **(والإلهام المفسر بإلقاء المعنى)** أراد ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ.

(في القلب بطريق الفيض) يقال: فاض الحوض: إذا امتلأ بالماء حتى سال من جوانبه، ثم نقل إلى إعطاء الخير الكثير بلا استحقاق وعوض.

وإنما قيد الإلقاء به؛ لفائدتين:

الأولى: الاحتراز عن الوسوسة الشيطانية، ومن زعم أن الفيض يعم الخير والشر فلا بدّ من أن يقال: بطريق الخير؛ ليخرج الوسوسة فلم يتتبع استعمالاتهم

الثانية: الاحتراز عن العلم الحاصل بالاكتساب، وإنما قيد الإلهام بهذا التفسير؛ لأنه قد يكون بمعنى الوحي الإلٰهي إلى أنبيائه، وهو مفيد اليقين قطعاً.

(ليس من أسباب المعرفة بصحّة الشيء عند أهل الحق) خلافاً لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجوه: **أحدها**: قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨] أي: عرفها بالإيقاع في القلب أن هذه طاعة وهذه معصية.

أجيب: بأن المعنى: أعلمها بإنزال الوحي على الأنبياء.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨] فإذا ألهم إليها حتى عرفت المصالح، فالمؤمن أولى؛ لأن الله سبحانه شرح صدره بنوره.

أجيب: بأن كلامنا في المعنى الذي لا يدري أنه من الله أو من الشيطان أو من النفس، أما النحل فقد خلق الله سبحانه فيها العلم حتى عرفت أنه أمر من الله.

الثالث: قوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢] أجيب: بأن المؤمن شرح صدره بنور الاستدلال بالبراهين الحقة.

الرابع: قوله عليه الصلاة والسلام: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله».

أجيب **أولاً**: بأنه موضوع كما قاله الصغاني، وفيه نظر؛ لأن السيوطي صححه، وهو أعرف بالحديث من الصغاني.

وثانياً: بأنا لا ننكر حصول العلم له، لكنا لا نجعله حجة على الغير.

وثالثاً: بأن الفراسة ظنية وكلامنا في اليقين.

الخامس: أن وابصة رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن البر والإثم فقال: «ضع يدك على صدرك؛ فما حاك في قلبك فدعه وإن أفتاك الناس» فجعل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء أصحاب الحجج.

والجواب عندي **أولاً**: بأنه في الأمور التي يكون المستفتي أعرف بها من المفتي؛ ككون الشيء ملكاً له أو غير ملك؛ ولذا قال بعض القضاة: المتخاصمان عالمان، وإلى جاهل يتحاكمان.

وثانياً: بأنه أمر أن يعمل باجتهاده ودليله، وقد تقرر أنه يجب على المجتهد أن يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره.

السادس: أن عمر رضي الله عنه كان صاحب إلهام كما في الحديث. أجيب: بأن ثبوت هذه الكرامة له مسلّم، أما كون إلهامه حجة على الغير فممنوع؛ ولذا كان عمر رضي الله عنه يدعو إلى الكتاب والسنة والدليل الشرعي لا إلى إلهامه.

واستدل في «كشف المنار» على بطلان حجية الإلهام بوجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١] فألزمهم الكذب بعجزهم عن البرهان، فلو كان الإلهام حجة لما تحقق عجز الكفار؛ لأنهم يمكنهم دعوى الإلهام.

الثاني: أن الواقع في القلب قد يكون من الله كالوحي، وقد يكون من الشيطان؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٢١] أو من وسوسة النفس؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ [ق: ١٦] ولا يمكن التميز بينها.

إن قلت: ذكر الصوفية التميز بينها. أجيب: بأنه يكون حينئذٍ استدلالاً لا إلهاماً.

الثالث: قوله عليه الصلاة والسلام: «من فسر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار» والتفسير بالرأي المستفاد من النظر والدليل جائز إجماعاً، فعلم أن الرأي بلا استدلال مذموم.

(**حتى**) متعلق بالمنفي (**يرد به**) أي: بالإلهام (**الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة**) أي: لو كان الإلهام سبباً للعلم لبطل حصر أسبابه في الحس والخبر والعقل، قالوا: يمكن الجواب بوجه آحر وهو أن الإلهام مندرج في العقل كما أدرجوا الحدس والتجربة والوجدان فيه، والقول لا يبعد إدراجه في الحدس.

(**وكان الأولى أن يقول: ليس من أسباب العلم بالشيء**) لأنه المطابق لما سبق من قوله: وأسباب العلم ثلاثة، وقوله: وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً.

(**إلا أنه حاول**) أي: أراد (**التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات، والمعرفة بالبسائط والجزئيات**) فيه لف ونشر، ولهم في الفرق بين العلم والمعرفة أقوال:

أحدها: أن العلم: إدراك المركب، والمعرفة: إدراك البسيط؛ أي: غير المركب، ووجه تسمية غير المركب بسيطاً: أن البسط في اللغة ضد القيد، ومنه سمي الوسيع بسيطاً؛ لأنه كالذاهب في الأطراف لا كالمقيد الملازم لمكان واحد، ولما كان أجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض بخلاف غير المركب فسمي بسيطاً، وهذا الوجه من خواص الكتاب.

ثانيها: أن العلم: إدراك الكلي ، والمعرفة: إدراك الجزئي ، وقد ينسب إدراجه الأول إلى علماء العربية ، والثاني إلى الحكماء.

وعندي في الأول نظر؛ لأنا نجدهم يزاولون أمثال هذه لألفاظ والأبحاث ، وقد يستدل على صحتهما بأنه يقال: عارف بالله لا عالم بالله.

ثالثها: أن المعرفة: إدراك مسبوق بالعدم ، والعلم أعم.

رابعها: قال الإمام الراغب والأصفهاني في «الذريعة»: إن المعرفة إدراك الشيء بتدبر وتفكر، فهي أخص من العلم، ولا يجوز استعمالها في البديهيات.

خامسها: قال صدر الشريعة: المعرفة: إدراك الجزئيات عن دليل ، وهذا أخص من التفسير الثاني؛ للتقيد بالدليل؛ ولذا قيل في تفسير الفقه: بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها ، وهو محكي عن الإمام الأعظم أنه لا يشتمل علم المقلد ، واحتج بعض هؤلاء الفارقين على قوله بأنه يقال لله سبحانه: عالم لا عارف ، وقد ظهر لك أن هذا لا يقوم حجة على قول بعينه من الأقوال المذكورة؛ لأن إطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على أن الأسماء توقيفية ، فيجوز أن يكون عدم الإطلاق لعدم الأذن وإن صح لغة.

سادسها: قال الإمام أبو القاسم الحكيم السمرقندي: المعرفة: إدراك الأشياء بصورها وسماتها ، والعلم: إدراكها بحقائقها.

سابعها: أن العلم في التصديقات ، والمعرفة في التصورات.

ثامنها: أن المعرفة هو الإدراك الثاني من إدراكين تخلل بينهما عدم كما إذا أدركت شيئاً ثم نسيته ثم أدركتَه.

(إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يريد أن ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا ، لكن ذكر الصحة مستدرك لا وجه له؛ إذ يكفي أن يقال: ليس من أسباب معرفة الشيء ، بل لفظ الصحة قد يوهم خلاف المقصود وهو أنه سبب للمعرفة بفساد الشيء لا صحته. وأجيب: بأن الصحة بمعنى الثبوت؛ لقول الشاعر:

صح عند الناس أني عاشق ... غير أن لم يعرفوا عشقي بمن

وردّ بأن الاستدراك وإيهام خلاف المقصود باق ، وقال بعض المحشين: أراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع أو اللاوقوع ، ومعنى الصحة: مطابقته للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي.

(ثم الظاهر أنه) أي: المصنف **(أراد الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق)** أي: لأكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل؛ وذلك لأن أهل الإلهام في غاية الندرة.

(ويصلح للإلزام على الغير) كما يصلح له العلم الحاصل بالأسباب الثلاثة.

(وإلا) أي: وإن لم يكن المراد ذلك **(فلا شك أنه قد يحصل به العلم)** لصاحب الإلهام وحده ، فلا يصح قول المصنف: ليس من أسباب المعرفة ، بل قد ذكر بعض الأكابر أن العلم الصحيح هو المأخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالإلهام والكشف.

وأما الاستدلال العقلي فضعيف ، ولا يجد صاحبه مخلصاً عن تعارض الأدلة وورود الشبهات بخلاف الإلهام ، وهؤلاء يميزون بين الخطرات الرحمانية والشيطانية بنور الباطن ، وذكر بعضهم أن بعض العلماء دخل على الإمام الرازي رحمه الله فوجده باكياً ، فسأله فقال: أبكي على ضياع العمر في غير شيء ، قال: كيف وأنت إمام الأئمة؟ قال: كنت أحكمت مسألة بالدلائل ، وكنت كلما تذكرتها أقمت على صحتها برهاناً لا أشك فيه ، وهذا منذ سنين كثيرة ، ثم ظهر عليّ الآن أنها باطلة مع دلائلها ، فأخاف أن يكون كل ما عندي من العلم كذلك.

(وقد ورد القول به في الخبر) أي: الحديث النبوي؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» وضعفه بعض المحدثين ، والحق: أنه صحيح ووقع في بعض النسخ.

(نحو قوله عليه السلام: «ألهمني ربي») لم استحضر لهذا الحديث تخريجاً ، ولم يذكره القاري الهروي في تخريج أحاديث الشرح ، وفيه نظر؛ لأن إلهام الأنبياء وحي خارج عن المبحث ، وإنما الكلام في إلهام غيرهم.

(وقد حكي عن كثير من السلف) وأقول: الحق ما ذكره الشارح ، لكن المصنف أراد حصر الأسباب لمطلق العلم لا للعلم الذي يصلح للإلزام ، فلا يصح حصره ، اللهم إلا أن يلتزم أنه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير.

واعلم أنه يرد على حصر الأسباب اعتراض آخر: وهو أن خبر الواحد والتقليد قد يفيدان العلم ، فالأسباب خمسة فأجاب عنه بقوله: **(وأما خبر الواحد العدل)** هو المؤتمن البالغ العاقل ، الذي يؤدي فرائض الله والواجبات والسنن المؤكدة ، ولا يرتكب الكبائر ، ولا يدوم على الصغائر ، ولا يفعل ما يخل بالمروءة؛ كالبول على الطريق ، والأكل ماشياً في السوق.

(وتقليد المجتهد) المجتهد: هو القادر على استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة والإجماع والقياس ، ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالأحكام من الآيات ، ويقال: هي نحو خمسمائة ، ومن الأحاديث ، ولا يشترط الحفظ بل سرعة الإحضار عند الحاجة ، وربما أجمع السابقون وبوجوه الاستدلالات المذكورة في أصول الفقه ، والاجتهاد باق إلى آخر الدهر ، ومن زعم أنه لا يمكن في هذه الأزمنة فقد تحكم ونفى علم غيره بجهل نفسه ، ثم من لم يكن مجتهداً وجب عليه اتباع المجتهد؛ لقوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] ولإجماع السلف على ذلك ، وهذا الاتباع يسمى تقليداً ، وهي في اللغة: جعل القلادة في العنق ، ويكنى به عن التسليم والانقياد ، ثم المعهود من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحدٍ ، لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المتهاونون بالدين يبتغون الرخص من كل مذهب حتى كان أفعالهم باطلة بالإجماع المركب؛ كصلاة من أدمى ومس ذكره بفتوى الشافعي والحنفي ، فاتفق العلماء على إلزام المقلد مجتهداً واحداً ، ونظروا في عظماء المجتهدين فلم يجدوا في أهل التدوين منهم كالعلماء الأربعة فاتفقوا على أن يتقلد المجتهد أحدهم ، وبل يجوز الرجوع ، فالحق: لا إلا إذا غلب ظنه على أن غير هذا المجتهد أعلم ، ويجوز تقليد غير إمام المذهب في مسألة واحدة استئنافاً ، أما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا إلا إذا

اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع إلى قاضي مذهب آخر؛ ليفتي بحاجته، وهذه الفوائد مما تحفظ.

(وقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال) لف ونشر مرتب؛ أي: خبر الواحد يفيد الظن، والمراد بالواحد: ما لا يبلغ عدد التواتر لا الواحد الحقيقي، والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال؛ فإن المقلد قد يظهر له أن المجتهد الآخر أكثر علماً وصواباً فيقلده، وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد دليلاً على خلاف ما كان يعتقده فيزول اعتقاده، ومن عجائب هذا الباب أن الطحاوي كان شافعي المذهب فقرأ في كتابه أن الحاملة إذا ماتت وفي بطنها ولد حيّ لم يشق بطنها خلافاً لأبي حنيفة، وكان الطحاوي تولد مشقوقاً، فقال: لا أرضى بمذهب رجل يرضى بهلاكي، فترك مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب الحنفية، وإنا لا نجد فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوي وابن الهمام؛ لإحاطتهما بعلم الحديث.

(فكأنه أراد بالعلم ما لا يشتملهما) أي: كأن المصنف أراد بالعلم في قوله: وأسباب العلم ما لا يشتمل الظن واعتقاد المقلد؛ أي: أراد العلم اليقيني، فلا بأس بخروج الأسباب المفيدة لغير اليقين عن الحصر.

(وإلا) إن أريد بالعلم ما يعم الكل كما هو مصطلح الحكماء **(فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة)** وأورد عليه: أن قوله: كان للظن فينافي ما سبق في تعريف العلم من الجزم بأن العلم عندهم مقابل للظن، ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم إطلاق العلم.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في حدوث العالم

قال: **(والعالم)** مشتق من العلم ، وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالخاتم لما يختم به ، والطابع لما يطبع به ، فكذلك العالم لما يعلم به الشيء ، ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه؛ أي: المصنوعات؛ لأن الناظر فيها يعلم أن لها صانعاً ، ويطلق على مجموعها وعلى أجناسها ويجمع بالنظرِ إلى الثاني على عالمين وعوالم ، ولا يطلق على أفرادها ، فلا يقال: زيد عالَم؛ ولذا قد يزعم أنه جمع لا واحد له من لفظه ، وأن العوالم والعالمين جمع الجمع.

(أي: ما سوى الله تعالى) ما: موصولة ، وسوى: ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف؛ أي كان **(من الموجودات)** بيان للموصول ، وفيه احتراز عن الأمور العدمية.

(مما يعلم به الصانع) بيان ثان للموصول ، أو للموجودات ، والمشهور أنه من جملة التعريف؛ للاحتراز عن صفات الحق سبحانه ، ولكن الشارح اختار إخراجها بقوله: ما سوى الله ، فعلى هذا يكون إشارة إلى وجه التسمية بعد تمام التعريف ، واعترض عليه بأن الصانع لم يوجد في كلام الشارع ، وقد ثبت أن الأسماء الإلٰهية توقيفية، وأجاب الشيخ تقي الدين السبكي رحمه الله: بأنه قرىء في الشاذ ﴿صنعة الله﴾ بدل ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٨] وقال آخرون: لا حاجة إلى الشاذ؛ لقوله تعالى: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍ﴾ [النمل: ٨٨] وأورد عليهما: أن الاكتفاء بالمصدر إنما هو مذهب بعضهم ، وقال السيوطي: بل جاء مصرحاً في الحديث عن حذيفة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله صانع كل صانع وصنعته» رواه الحاكم في «المستدرك».

(يقال: عالم الأجسام، وعالم الأعراض، وعالم النباتات، وعالم الحيوان) قيل: جمع الأوليين؛ لاشتمالهما على أجناس مختلفة منطبقة بخلاف الأخيرين.

(إلى غير ذلك) كعالم الأفلاك، وعالم العناصر، وعالم الملائكة، وعالم الجن.

(فيخرج) عن تعريف العالم بقوله: ما سوى **(صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها)** وهذا مبني على مصطلح الأشاعرة من أن العينية: هو الاتحاد في المفهوم، والغيرية: هو إمكان الانفكاك، فصفات الحق سبحانه لا عينه؛ لعدم اتحاد المفهوم، ولا غيره؛ لعدم إمكان الانفكاك، وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن، وكان الأحسن حمل قوله: ما سوى الله على المعنى اللغوي، وإخراج الصفات بقوله: مما يعلم به الصانع كما فعله القوم.

(بجميع أجزائه من السماوات وما فيها) كالكواكب والملائكة والجنة والأرواح **(والأرض وما عليها)** كالعناصر والمواليد، ولما كان المقصود من هذا الكلام واضحاً ـ وهو تعميم الحكم على كل موجود علوي وسفلي ـ لم يدق التدقيق الفلسفي بأن يقول: السماوات وما عليها وفيها، والأرض وما عليها وفيها وتحتها، وأما المجردات فغير ثابتة عند المتكلمين فلا حاجة إلى التعرض بها.

وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السماوات وافراد الأرض نكاتٍ:

منها: أن السماوات طبقات متفاضلة مختلفة الحقائق، والأرض طبقات متصلة متفقة الحقيقة، وقال الإمام النووي: جاء في مسافة ما بين الأرضين حديث، وليس بثابت.

ومنها: أن جمع الأرض ثقيل وهو أرَضوان بفتحتين.

ومنها: أن تعدد السماوات معلوم للخاصة والعامة بالنظر إلى الحركات المختلفة، بخلاف الأرض؛ فإنه إنما علم من جهة الشرع، ولذا كانت العرب

تستعمل السماوات جمعاً ، والأرض مفرداً ، ثم نزل القرآن بلغتهم ، وهذا الوجه من خواص الكتاب .

(محدث؛ أي: مخرج من العدم إلى الوجود) خلافاً لبعض الطبيعيين حيث زعموا أنه خرج بنفسه من العدم إلى الوجود ، وهم يصادمون البداهة في تجويزهم الرجحان بلا مرجح ، وقد ينسب هذا القول إلى ديمقارطيس .

(بمعنى أنه كان معدوماً فوجد) صرح بذلك؛ لأن الفلاسفة قد يعترفون بأن العالم خرج من العدم إلى الوجود ، بمعنى أنه بالنظر إلى نفسه معدوم وبإيجاد الموجود موجود .

(خلافاً للفلاسفة) لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات .

المقدمة الأولى: زعم أرسطاطاليس وأتباعه: أن الجسم مركب من جوهرين: أحدهما: الهيولى ، وثانيهما: الصورة الحالّة في الهيولى ، وتسمى الصورة الجسمية ، ودليلهم: أن الجسم متصل في ذاته ولا مفصل فيه كما يشهد به الحس ، فإذا عرض عليه الانفصال فلا شك أن المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان ضرورة أن الواحد غير الإثنين ، ثم لا بد أن يكون شيء مشتركاً بين المقسم والقسمين وباقياً في الحالين ، وإلا لكان التقسيم إعداماً للجسم بالكلية وإيجاد الجسمين الآخرين من العدم ، واللازم باطل بالضرورة ، فهذا المشترك هو الهيولى ، وذلك الأمر المنعدم بالانقسام هو الصورة ، وإنما كان الهيولى جوهراً؛ لبقائها مع توارد الصور عليها ، وإنما كانت محلاً للصورة؛ لاتصافها بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة ، فللصورة اختصاص ناعت بالهيولى وهو الحلول .

المقدمة الثانية: قالوا: الأجسام بعد اتفاقها في حقيقة الجسيمة مختلفة الطبائع والآثار؛ كالنار للحرق ، والماء للبرد ، فثبت أن في الجسم شيئاً آخر هو مبدأ تلك الآثار ويسمونه الصورة النوعية؛ لأن الأجسام تتنوع بها أنواعاً ، وهي جوهر عند قوم ، وعرض عند آخرين .

المقدمة الثالثة: الصورة الجسمية ماهية نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والموجود في كل جسم فرد منها، ونسبة تلك الأفراد إليها كنسبة زيد وعمرو إلى الإنسان ، والهيولى لا تنفك عن فرد من أفرادها ، ويجوز توارد أفراد الصورة على هيولى واحدة.

المقدمة الرابعة: الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها أنواع مختلفة الحقائق كالصورة النوعية للنار ، والصورة النوعية للماء ، فنسبتها إلى النوعية المطلقة كنسبة الإنسان والفرس إلى الحيوان.

المقدمة الخامسة: الصورة النوعية قد تتبدل بصورة نوعية أخرى فينقلب نوع الجسم؛ كالماء ينقبل هواءً وبالعكس ، والهيولى في الحالين واحدة.

المقدمة السادسة: الشكل هيئة تعرض السطح ، أو الجسم من إحاطة حد واحد به أو حدود ، فالحد الواحد المحيط بالسطح كما في الدائرة ، وبالجسم كما في الكرة ، والحدود المحيطة بالسطح كما في المثلث وبالجسم كما في السيف ، ولنرجع إلى الشرح.

(حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادّها) بتشديد الدال جمع مادة ، والمراد بها: اليهولى.

(وصورها) أي: الصور الجسمية والنوعية ، وزاد بعض المحشين الصورةَ الشخصية ، وهي إما الأشخاص الجزئية من الصورة الجسمية والنوعية؛ إذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية ، وإما عبارة عن الأعراض التي يتمايز بها أشخاص الماهية الواحدة.

(وأشكالها) أي: الكروية ، وقد يزعم أن الأشكال عطف تفسيري للصور ، وهذا جهل عظيم ، وبالجملة: زعم الحكماء أنه لا حادث في السماوات إلا الحركات الجزوية ، والأوضاع الجزئية.

إن قلت: شكل الأفلاك واحد وهو الكروية ، فما وجه الجمع؟

قلت: لأنه أراد الكروية القائمة بكل فلك ، أو لأن بعضها كرات مصمتة كالكواكب ، وبعضها كرات مجوفة متشابهة الثخن كالفلك الأعظم ، وبعضها غير متشابهة الثخن كالمتممات.

(وقدم العناصر) وهي أربعة بالاستقراء: النار ، والهواء ، والماء ، والأرض جمع عنصر بضم العين والصاد هو الأصل ، وسميت عناصر؛ لأنها أصول المواليد الثلاثة؛ أعني: الحيوان والنبات والمعدن بزعمهم ، ولا أرى مانعاً عن ذلك من حيث الشرع.

(بموادّها) أي: هيولياتها **(وصورها)** المشهور من مذهب الحكماء أن هيولى العناصر قديمة مشتركة بينها ، وأن صورها الجسمية قديمة بالنوع ، والنوعية قديمة بالجنس لا بالنوع ، أما قولهم: إن الجسمية قديمة بالنوع فمعناه أن نوع جسمية الماء مثلاً مستمر الوجود أزلاً وأبداً بوجود بعض أشخاصها عقب بعض؛ لأن هيولى العناصر لا تنفك عن شخص من نوع الجسمية ، وأشخاص الجسمية تفنى وتحدث بالاتصال والانفصال ، والحاصل: أن نوع الجسمية قديم وأشخاصها حادثة.

وأما قولهم: إن صورها النوعية قديمة بالجنس ، فمعناه: أن جنس الصور النوعية مستمر الوجود أزلاً وأبداً بوجود نوع منها بعد نوع ، وتعاقب أنواعها بحيث لا يخلو هيولى العناصر عن نوع من الصور النوعية ، فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلك القمر.

وأما قولهم: إن صورها النوعية ليست قديمة بالنوع فلأن العناصر تنقلب بعضها ببعض ، فيجوز أن يكون عنصر النار حادثاً منقلباً عن الهواء ، وهو حادثاً منقلباً عن الماء ، وهو عن التراب أو بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصورة النوعية حادثاً ، وجنسها قديماً ، هذا غاية توضيح مذهبهم.

(لكن بالنوع) أي: لكن صورة العناصر قديمة بالنوع ، وقد علمت أن مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس ، فكلام الشارح يحتمل وجوهاً:

أحدها: أنه أراد الصورة الجسمية.

الثاني: أنه أراد بالنوع النوع الإضافي وهو يعم النوع والجنس ، فعلى هذا يكون المراد بالصور ما يعم الجسمية والنوعية.

الثالث: أنه أراد بالصورة الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي، ولكنه لم يرض بقولهم: الصورة النوعية قديمة بالجنس؛ أما أولاً: فلأن جواز الانقلاب لا يفيد وقوعه. وأما ثانياً: فلأن حدوث نوع من العناصر يشكل على قولهم بقدم المواليد الثلاثة المركبة من العناصر الأربعة بإجماعهم؛ فإن قدم المواليد يستلزم أن يكون كل من نوع النار والهواء والماء والأرض قديماً ، وهذا يوجب أن تكون صورها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس؛ لأن القدم بالجنس إنما يكون في أنواع حادثة متعاقبة.

(بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة ما) تفسيره على الوجه الأول: أن العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية ، وعلى الثاني: أنها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية ، وعلى الثالث: أنها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ، ولا عن فرد من نوع النوعية ، هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام **(نعم؛ أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه)** جواب عن سؤال مقدر ، تقرير السؤال: أنك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السماوات والعناصر ، ونحن نجدهم يصرحون بأن ما سوى الله تعالى حادث.

وحاصل الجواب: أنا سلمنا أنهم يصرحون بالحدوث ، لكنهم يفسرون حدوث العالم بمعنى آخر غير مناف للأزلية وهو الاحتياج إلى الغير ، وتفصيله: أنهم يقسمون كلاًّ من القدم والحدوث إلى ذاتي وزماني؛ فالقدم الذاتي: عدم الاحتياج إلى الغير ، والقدم الزماني: عدم المسبوقية بالعدم ، والحدوث الذاتي: الاحتياج إلى الغير ، والزماني: المسبوقية بالعدم ، والعالم عندهم قديم بالزمان ، حادث بالذات ، ومطلوبنا أنه حادث بالزمان.

وفي هذا المقام أبحاث شريفة:

البحث الأول: ما ذكره الشارح هو مذهب أرسطو ومن بعده من الفلاسفة ، ولبعضهم مذاهب أخر:

أحدها: قول أفلاطون: إن العالم حادث بالزمان كما هو معتقد أهل السنة، وأما ما نسب إليه من قدم الأرواح فلعله غير صحيح.

ثانيها: مذهب فيثاغورس وسقراط وقدماء الفلاسفة وهو أن الأجسام قديمة بمادتها، حادثة بصورها، فزعم بعضهم أن الأصل هو الماء القديم، ثم خلق منه السماوات والأرض. ويقال: أخذ الحكيم ثاليس هذا القول عن التوراة؛ فقد جاء في السفر الأول منه: أن الله تعالى خلق جوهراً فنظر إليه نظر الهيبة، فذاب فصار ماء، فارتفع من الماء دخان فخلق منه السماوات، وظهر على الماء زبد فخلق منه الأرض انتهى. وفي الحديث: «كل شيء خلق من الماء» رواه في «المسند»، والآثار فيه متعاضدة، ولكن ثاليس أخطأ في قدم الماء.

وزعم انقسيماس أن أصل الكل الهواء، وقال فليطس: النار، وقال ديمقراطيس: أجسام صغار لا تقبل القسمة كانت متحركة في الخلاء فالتئمت وصارت أفلاكاً وعناصر.

ثالثها: مذهب جالينوس وهو التوقف، وقيل: أنه قال لتلميذه يوم موته: اكتب عني أن جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدوثه، ولم يعرف أن الروح هو المزاج أو غيره.

البحث الثاني: ذكر المتكلمون أن الأنبياء على نبينا وعليهم السلام أجمعوا على حدوث العالم، وأن القول بقدمه كفر، ويحكى عن الإمام ابن تيمية إمام أهل الحديث وفقهاء الحنابلة قدم العرش، وهو قول شاذ لا يعبأ به.

البحث الثالث: استدل الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة:

أحدها: أن العلة التامة إن كانت قديمة فهو قديم؛ لأن تخلف المعلول عن العلة التامة محال، وإن كانت العلة في الأزل ناقصة ثم تمت بأمر حادث نقلنا الكلام إلى علة الحادث فيلزم التسلسل.

أجيب أولاً: بأن العلة التامة قديمة، ولكن وجود الممكن في الأزل محال.

وثانياً: بأنها حادثة؛ إذ من جملة تعلق الإرادة الإلٰهية وتعلقها لا يحتاج إلى علة؛ لما ثبت من أن المختار قد يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح كقدحي العطشان.

وثالثاً: بأنه منقوض بما حدث في هذا اليوم مثلاً.

ثانيها: أن تقدم عدم العالم على وجوده تقدم زماني لا يتصور إلا بسبق الزمان على وجود العالم، والزمان من جملة العالم، فحدوث العالم يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

وأجيب: بأنه تقدم ذاتي لا زماني، وليس قبل وجود العالم زمان، أما حكم الوهم بامتداد العدم السابق على العالم فباطل كحكمه بامتداد المسافة الغير المتناهية حول عالم الأجسام.

ثالثها: أن إحداث العالم في وقت مع تساوي الأوقات ترجيح بلا مرجح. أجيب أولاً: بأن المحال هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح المختار أحد مقدوريه، وثانياً: بأنه لا وقت قبل حدوث العالم، وأول الأوقات مرجح بكونه أولها.

(ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله: إذ هو ـ أي: العالم ـ أعيان وأعراض) وخالف في هذا الحكم رجلان أحدهما: النجار من المعتزلة؛ قال: العالم أعراض مجتمعة، ولا وجود للأعيان. ثانيهما: ابن كيسان من المعتزلة زعم أن العالم أعيان ولا وجود للعرض، وكلا القولين مكابرة غير مسموعة.

(لأنه) الضمير لما سوى الله تعالى، أو الممكن وهو مفهوم مما سبق **(إن قام بذاته فعين، وإلا فعرض)** بفتحتين **(وكل منهما حادث)** هذا كبرى الدليل المطوية **(كما سنبين، ولم يتعرض له المصنف)** أي: سكت عن ذكر الكبرى ودليلها **(لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر)** المسمى بالعقائد.

(كيف) أي: يليق به **(وهو مقصور على المسائل دون الدلائل)** قيل: ينافي قوله: ثم أشار إلى دليل حدوث العالم. أجيب: بأن الإشارة غير الذكر.

(فالأعيان) الفاء للتفصيل، ويزعم أنها للعطف، وكان الأحسن أن يقول: فالعين؛ لأن التعريف للماهية لا للأفراد، وأجيب تارة: بأن اللام أبطلت معنى الجمعية، وتارة بأن المعرف هو العين المفرد المفهوم من الأعيان.

(ما؛ **أي: ممكن)** أراد الإمكان الخاص وهو استواء الوجود والعدم.

وإنما فسر الموصول بالممكن؛ لئلا يشمل التعريف الواجب تعالى **(يكون له قيام بذاته وبقرينة جعله من أقسام العالم)** أي: فسرنا الموصول بالممكن بقرينة أن العين قسم من العالم، والعالم ممكن، فليس تفسيراً بعيداً يهجر مثله في التعريفات، ثم هذا مصطلح المتكلمين، وأما على اصطلاح الحكماء: فالعين هو الموجود في الخارج، ويقابله الذهني الموجود في الذهن.

(ومعنى قيامه) أي: قيام العين أو الممكن، قالوا: قيد القيام بالإضافة إلى الضمير ولم يقل: معنى القيام بالذات؛ لئلا يدخل قيام الواجب تعالى بذاته في المعرف.

(بذاته عند المتكلمين أن يتحيز) التحيز في عرف المتكلمين: قبول الإشارة الحسية بأنه في هذا المكان، أو في هذا الجهة. وأصله في اللغة: الاستقرار في المكان؛ من قولهم: حازه: إذا أحاطه؛ لأن المكان محيط بالمتمكن، ومنه: الحيز بالتشديد والكسر على فعيل للمكان.

(بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر) غير: نصب على الحال، وتحيزه: رفع على أنه فاعل تابع، واعترض على تعريف العين بأنه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب والشكل القائم به؛ فإن تحيز المجموع ليس تابعاً لتحيز غيره، ولا يسمى عيناً.

وأجيب **أولاً**: بالتزام أنه عين.

وثانياً: بأن معنى التحيز بنفسه أن لا يكون عرض التحيز له بواسطة، وهذا المركب إنما يتحيز بواسطة جزئه الذي هو العين.

وثالثاً: بأن الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم إلى الأعيان والأعراض، والسرير مركب من نوعين، فلا يكون مما نحن فيه، وأورد عليه: أن المعترض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج السرير عن المقسم بل مقصوده أن التعريف صادق عليه مع أنه ليس من أفراد المحدود.

(بخلاف العرض؛ فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه) الضمير الأول للجوهر، والثاني للعرض **(أي: محله الذي يقومه)** تفسير للموضوع،

والتقويم: جعل الشيء قائماً ، والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضوعه ، فالموضوع يجعله قائماً.

ثم اعلم أن الموضوع والمحل واحد ، والعرض والحال واحد عند المتكلمين ، وقال الفلاسفة: المحل أعم من الموضوع ، والحال أعم من العرض؛ لأن المحل إما أن يكون مستغنياً في وجوده عن الحال فيه كالجسم المستغني عن لونه وهذا القسم مقوم بالحال ، فالموضوع هو القسم الأول المقوم لما حل فيه.

فإن قلت: تفسير الموضوع بالمحل المتقوم إنما هو مبني على مصطلح الفلاسفة فلم فسره الشارح به؟

أجيب بوجهين:

أحدهما: أنه أراد بالمحل المعنى اللغوي ، فلا بد من وصفه بالتقويم احترازاً عن المحل اللغوي كالكوز للماء.

ثانيهما: أن قوله: (الذي يقومه) صفة كاشفة لا احترازية.

(ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قال قدماء المتكلمين: وجود العرض هو وجوده في الموضوع ، وفسره السيد السند رحمه الله في «شرح المواقف» بعدم تمايزهما في الإشارة الحسية ، وقال: قد يوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به ، وليس بشيء؛ إذ يصح أن يقال: وجد في نفسه فقام بالجسم ، ولا يخفى أن إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره انتهى.

وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن عبارة الشارح محمولة على التسامح ، ومقصوده اتحادهما في الإشارة الحسية ، وفيه نظر؛ لأن تعليل عدم الانتقال بذلك لا يلائمه.

ثانيهما: أن ما ذكره السيد رحمه الله إنما يدل على المغايرة في المفهوم ، وهي لا تدل على المغايرة في الذات ، ومقصود الشارح هو الاتحاد في الذات.

(**ولهذا يمتنع الانتقال عنه**) أي: يستحيل انتقال العرض عن [illegible] موضوع آخر؛ لأنه لو انتقل لانعدم؛ وذلك لأن وجوده كان عين قيامه بهذا الموضوع ، فإذا انتفى القيام انتفى وجوده ، فكيف يقوم بموضوع آخر؟

واعلم أن امتناع انتقاله مما اتفق عليه الحكماء وجمهور المتكلمين واعترض عليهم أولاً: بالشعاع ينتقل من السماء إلى الأرض مع أنه عرض؛ إذ لو كان جسماً لخرق الزجاجات ، وثانياً: بأنا نجد العرض ينتقل إلى المجاور كرائحة المسك وحرارة النار وبرودة الثلج.

وأجيب عن الأول: بأن الشعاع لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل المضيء ، وعن الثاني: بأن العرض يحدث في المجاور من غير انتقال ، أما وجه الحدوث ففي الوجهين؛ فعندنا العادة الالٰهية ، وأما عند الحكماء ففيض العقل الفعال.

(**بخلاف وجود الجسم في الحيز**) أي: في المكان (**فإن وجوده في نفسه أمر ، ووجوده في الحيز أمر آخر؛ ولهذا ينتقل عنه**) أي: ينتقل الجسم عن المكان.

(**وعند الفلاسفة**) عطف على قوله: ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين (**معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقومه**) صفة لمحل ، والضمير الأول له ، والثاني للشيء ، وإنما وصف المحل بالتقويم إدخالاً للصورة فإنها جوهر عندهم ، ومع هذا تحل في الهيولى ولا تستغني عنها ، فلو اكتفى على قوله: عن محل خرجت الصورة عن حدّ ما يقوم بذاته ، وإذا وصف المحل بالتقويم دخلت؛ لأن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى في تقومها؛ أي: وجودها بل في تشكلها ، ثم هذا التعريف يعم الواجب والمجردات والأجسام ، بخلاف تعريف المتكلمين فإنه يخص الجواهر الفردة والأجسام ، وليس ذلك لقصوره ، بل لأنهم قصدوا تعريف قيام الجوهر والجسم فقط.

(**ومعنى قيامه بشيء آخر: اختصاصه به**) الضمير الأول للقائم ، والثاني لما يقوم به.

(**بحيث يصير الأول نعتاً ، والثاني منعوتاً**) أي: يشتق من اسم القائم ما يحمل بالمواطأة على ما يقوم به ، كقولك في السواد والعلم: جسم أسود ،

وزيد عالم ، وهذا يسمى بالاختصاص الناعت ، وأورد عليه قولهم : فلك مكوكب ، وسيف مذهب .

(سواء كان) أي : المنعوت **(متحيزاً كما في سواد الجسم أو لا كما في صفات الباري عز اسمه ، والمجردات)** هي جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للإشارة الحسية ، فهي ليست بأجسام ولا مكان كالملائكة والنفوس الناطقة ، وأنكر المتكلمون المجردات ، وقالوا : كل ما سوى الله تعالى جسم أو جزء لا يتجزىء أو عرض ، وأن الملائكة والنفوس أجسام .

إن قلت : ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام؟

قلت : أراد كل من الفريقين تعريف الجوهر والعرض ؛ أما المتكلمون : فاحترزوا عن تسمية الله تعالى جوهراً ، وصفاته أعراضاً ، وحصروا الممكنات في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بهما ، وسموا الأولين عيناً ، والثالث عرضاً ، فقصدوا بالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط ، وأما الحكماء : فلم يتحاش بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهراً وصفاته أعراضاً ، وأثبتوا في الممكنات جواهر مجردات ، فقصدوا بالتعريف ما يشتمل الكل .

(وهو ؛ أي : ما له قيام بذاته من العالم) قيل : احترز به عن الواجب تعالى ، ويرد عليه : أنه قد سبق تفسير الموصول بالممكن ، فالحق : أنه توضيح للمقصود لا احتراز ، ومن العجب : أن بعضهم اعترض على الاحتراز بأن المتكلمين فسروا القيام بالتحيز ، فلا حاجة إلى التحرز عن الواجب ، فأجاب بعضهم : بأن الاحتراز مبني على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه ، وكلاهما هذيان .

(إمّا مركب من جزئين) أراد الجزء الذي لا يتجزىء .

(فصاعداً) أي : أكثر من جزئين ، قيل : الفاء بمعنى أو ، والفاعل بمعنى المصدر ، والمعنى : أو صعد صعوداً .

(وهو الجسم) وهذا مذهب جمهور الأشاعرة ، فأقل الجسم جزءان عندهم ، ولا واسطة بين الجزء والجسم .

(وعند البعض) من الأشاعرة **(لا بد من ثلاثة أجزاء)** بأن يوضع جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهري من ثلاثة خطوط ، وكل خط منها مركب من جزئين .

(ليتحقق الأبعاد الثلاثة) وهي الخطوط الثلاثة؛ فإن البعد امتداد منقسم ، وأقله جزءان .

(أعني : الطول والعرض والعمق) هذا اصطلاح غير معروف في اللغة والعرف؛ أما لغة : فلأن الطول أطول الامتدادات في الجسم ، والعرض بُعد أقصر منه يقاطعه على قوائم ، والعمق بعد يقطع كلاًّ منها على قوائم .

وأما عرفاً : فلأن الطول هو الامتداد المفروض أولاً ، والعرض ثانياً ، والعمق ثالثاً ، وشرط التقاطع على قوائم بحاله ، ولا شك في أن خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم ، وأيضاً : هو سطح لا عمق له .

وأجيب : بأنهم أرادوا البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً مع حذف شرط التقاطع على قوائم ، ولكل أن يصطلح بما شاء .

(وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق) تقاطع **(الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة)** وهو أبو علي الجبائي المعتزلي؛ قال : لا بد في السطح من تقاطع بُعدين على قوائم ، ولا بد في الجسم من سطحين جوهرين ، ثم أقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم أربعة أجزاء ، فأقل الجسم من ثمانية أجزاء فيوضع جزء بجنب جزء ، ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب ، وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له ، فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين على قوائم ، ثم يوضع أربعة أجزاء على هذه الأربعة ، فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قوائم .

ثم اعلم أن الشارح اكتفى ببعض الأقوال ، وهٰهنا أقوال أخر :

أحدها : قول أبي الهذيل العلاف من المعتزلة : وهو أن أقل أجزاء الجسم ستة ، فإنا إذا وضعنا على ملتقى الأجزاء الأربعة التي ذكرها الجبائي جزءاً من جانب ، وجزءاً آخر من جانب آخر حصل من هذين الجزئين بعد ثالث مقاطع على القوائم للبعدين الحاصلين من الأربعة .

ثانيها: قول صاحب «الموقف» إنه يكفي أربعة ، وتوضيحه: بأن يوضع جزء فيحصل الطول ، وبجنب الثاني ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ، ويوضع على الثاني رابع ، فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ، ويكون الجزء الثاني مشتركاً بين الأبعاد الثلاثة .

ثالثها: قول النظام المعتزلي؛ زعم أن الجسم لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل ، فاعترض عليه أبو الهذيل العلاف بأنه يلزمك أن لا يقطع المتحرك مسافة قط؛ لأنه لا يتحقق قطعها إلا بعد نصفها ، ولا يتحقق قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها ، وهلم جراً ، وقولك يقتضي عدم انتهاء الإنصاف إلى نهاية ، فلا يمكن قطع المسافة إلا في زمان غير متناهٍ ، فاخترع النظام القولَ بالطفرة: وهو أن المتحرك يقطع المسافة من غير أن يحاذي بعض أجزائها ، والحق أن بطلانها بديهي .

(وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح) بأن يصطلح البعض على أن أقل الجسم جزءان ، وبعضهم على أنها ثمانية **(حتى يدفع)** أي: النزاع **(بأن لكل أحد أن يصطلح بما شاء)** فلا معنى للنزاع؛ إذ من أمثالهم المشهورة لا مناقشة في الاصطلاح ، ولعله تعريض لصاحب «المواقف» حيث قال: نزاع لفظي لا يجدي نفعاً .

(بل هو النزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟) فعلى هذا يكون النزاع معنوياً لائقاً بأن يبحث عنه في علم المعقول ، واعترض عليه: بأن حاصل النزاع أن لفظ الجسم على أي مركب يطلق ، ولا شك في أنه نزاع لفظي .

وأجيب: بأن النزاع اللفظي على نوعين:

أحدهما: يرجع إلى الاصطلاح؛ كقول النحاة: الكلمة: لفظ وضع لمعنى مفرد ، وقول المنطقيين: الكلمة: لفظ دل على معنى مقترن بزمان ، ولا طائل في هذا النزاع .

ثانيهما: يرجع إلى العرف واللغة؛ كخلافهم في أن الصحابي من صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ساعة أو مدة صالحة ، وهذا نزاع مفيد ربما يقع في مباحث المعقول.

ومنه: نزاعهم في الجسم فالشارح إنما نفى كونه لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح.

بقي ههنا بحث وهو أن بعض المحشين حاول التطبيق بين كلامي «المواقف» والشرح فقال: أثبت صاحب «المواقف» النزاع بالمعنى الثاني ، ونفي الشارح النزاع بالمعنى الأول ، وعندي فيه نظر؛ لأن كلام «المواقف» صريح في أنه غير نافع ، وكلام الشرح ناظر إلى أنه مفيد إلا أن يقال: مراد صاحب «المواقف» أنه ليس كثير الجدوى.

(احتج الأولون) وهم الأشاعرة القائلون بأن الجسم ما ركب من جزئين فصاعداً ، والاحتجاج: التمسك بالحجة.

(بإنه يقال لأحد الجسمين) المتساويين **(إذا زيد عليه جزء واحد: إنه جسم من الآخر)** إن بالكسر مقول القول. إن قلتَ: هذا مجرد فرض؛ لأنه إذا كان جسمان متساويين إلا أن أحدهما يزيد على الآخر بجزء واحد لم يستطع أحد من الحكماء أن يعرف زيادته ببصر ولا كيل ولا وزن فضلاً عن أهل العرف واللغة.

قلت: المعنى: أنهم لو اطلعوا على كونه أزيد لحكموا بأنه أجسم لما علم من عادتهم ، أو المعنى: أنا لو فرضنا جسمين كذلك لحكموا بأنه أجسم.

(فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) ولكنه قد صار أزيد في الجسمية بقولهم: هو أجسم.

(وفيه نظر؛ لأنه أفعل من الجسامة) بفتح الجيم **(بمعنى الضخامة)** تفسير للجسامة ، والضخامة: سطبر شدن من باب شرف.

(وعظم المقدار) عطف تفسير ، والعظم بكسر العين: بزرگ شدن من باب شرف.

(**يقال: جسم الشيء**) بضم السين في الماضي والمضارع (**أي: عظم فهو جسيم**) كشريف (**وجسام بالضم**) وحاصل النظر: أنه ليس معنى قولهم: هذا أجسم من الآخر أنه أزيد في الجسيمة كما زعم المحتجون ، بل معناه: أنه أزيد في الجسامة.

(**والكلام في الجسم الذي هو اسم**) للجوهر المركب (**لا صفة**) بمعنى لعظيم. أورد عليه: أنه لا فائدة في هذا المقام؛ لأن الجسم لم يستعمل إلا اسماً.

وعندي: أن الشارح حمله على وهم المستدلين؛ فإن استدلالهم يشعر بأن الجسم واللاجسم عندهم كالعالم واللاعالم ، وأنهما صفتان ولا فرق إلا بأن الأجسم يدل على زيادة.

(**أو غير مركب كالجوهر**) هذا مصطلح بعض المتكلمين ، والشائع في كتب الحكمة والكلام هو إطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جسماً أو جزءاً لا يتجزأ ، وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء إلا مقيداً بالفرد ، وزعم بعض المحشين أن المصنف ذكر العام وأراد الخاص بقرينة المقابلة ، ومنشؤه الغفلة عن الاصطلاح.

(**يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً**) أي: لا ينفك بعض أجزائه عن بعضها انفكاكاً حاصلاً في الخارج ، والفعل هنا: ما يقابل القوة.

(**ولا وهماً ولا فرضاً**) قال العلامة الشيرازي في «المحاكمات»: الحق أنه لا فرق بين القسمة الوهمية والفرضية. انتهى. فالمراد بهما تميز طرف عن طرف بأن هذا غير ذاك ، وإنما جمع بينهما للمبالغة ، وفرق الآخرون بوجهين:

أحدهما: أن القسمة الوهمية حسية جزئية على وضع مخصوص ، والفرضية عقلية كلية لا تختص وضعاً.

ثانيهما: أن الوهم قد يقف عن القسم؛ أما أولاً: فلأنه لا يدرك الأمور الصغيرة جداً فلا يستطيع قسمتها ولا قسمة الشيء إليها.

وأما ثانياً: فلأنه قوة جسمانية لا تقدر علي غيز المتناهي ، بخلاف العقل؛ فإن فرضه يتعلق بالكليات المشتملة على الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير

المتناهية ، واعترض عليه بأن الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية التي في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ، وأجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الأعيان المحسوسة بالبصر .

وأجيب : بأن الوهم هو سلطان الحواس ، وهي آلاته ، فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها .

وأما ما اشتهر من أنه مدرك المعاني الجزئية فمعناه حصر المعاني في الوهم لا حصر الوهم في المعاني فاحفظه .

بقي هٰهنا بحثان :

البحث الأول: قيل : فرض العقل يجري في المحالات والممكنات ، فكيف لا يفرض انقسام الجوهر الفرد؟

وأجيب : بأن للفرض معنيين : أحدهما : التقدير وهو يجري في الممكن والمحال . ثانيهما : التجويز وهو يخص الممكن وهو المراد هٰهنا .

البحث الثاني: قيل : نفي القسمة الفرضية كاف؛ فإنها إذا انتفت انتفى الفعلية والوهمية بطريق الأولى .

أجيب : بأنهم أرادوا المبالغة في نفي القسمة فلم يروا بأساً في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعاً ولا كسراً؛ أي : بأن يقطع بجسم ذي حدة ينفذ فيه أو يكسر بجسم صلب ثقيل يضرب عليه .

(**وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، ولم يقل : وهو الجوهر**) بدل قوله : كالجوهر (**احترازاً عن ورود المنع**) فإنه لو قال : هو الجوهر أفاد حصر غير المركب في الجوهر الفرد ، وهذا محتاج إلى دليل .

(**فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً**) قيل : أي : في أول نظر العقل ، وعندي : أنه مطلق ؛ إذ لم يقم دليل قوي على إبطال المجردات .

(**في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ ، بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة**) الهيولى بتخفيف الياء وتشديدها : قيل : مشتق من الهيئة الأولى وهو

في العرف العام: ما يتخذ منه الشيء؛ فالخشب هيولى السرير، ثم نقله الحكماء إلى الجوهر المخصوص؛ لأنه كالأصل للأجسام.

والصحيح: أنها مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصبّ والتفريق من باب ضرب، ومنه: الهيول على وزن صبور للهباء الذي يرى متفرقاً؛ ولذا يسمي بعضهم الهيولى التي في الأجسام هباء؛ وذلك لتفرقه في الأجسام.

وذكر الحكماء أن الجوهر خمسة أقسام: العقل، والنفس، والهيولى، والصورة، والجسم، وزعموا أن الصورة حلت في الهيولى فحصل الجسم منهما، والصورة هي الجوهر الممتد في الجهات الذي يسميه العامة جسماً، ولكن أرسطاطاليس ادعى أن هذا الجوهر ليس تمام حقيقه الجسم بل هناك جوهر آخر يسمى الهيولى لا تدركه الحواس، بل إنما يعرف بالدلائل؛ ولذا قد يسمى بالعنقاء، وذهب أفلاطون إلى أن الجسم هو الجوهر المسمى بالصورة، وأنه لا وجود للهيولى.

(والعقول) زعم الفلاسفة أن العقل: جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق سبحانه ومخلوقاته في إفاضة الوجود عليها. والعقول عندهم عشرة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون أقل من ذلك، ولا يحد العقل جانب الكثرة، وزعموا أنها الملائكة بلسان أهل الشرع.

(والنفوس المجردة) النفس: هي الروح في العرف العام والشرع، وللعقلاء في الروح الإنساني مذاهب؛ فجماعة من أعاظم أهل الإسلام يسكتون عن البحث فيها قائلين: إن علم الروح مختص بخالقه تقدس.

وبعضهم: على أن الروح جسم لطيف سارٍ في البدن كسريان الماء في الورد.

وأما الحكماء فقالوا: الروح الإنساني مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فيه، بل كتصرف الأمير في مدائن ملكه بلا حلول فيها، وطابقهم على ذلك الإمام الغزالي والقاضي أبو زيد الدبوسي الحنفي وبعض الصوفية.

وإنما قيد الشارح النفوس بالمجردة؛ لأن النفس تطلق بالاشتراك اللفظي على خمسة أشياء:

أحدها: النفس النباتية: وهي القوة المدبرة للنبات في اغتذائه ونموّه.

وثانيها: النفس الحيوانية: وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته بالإرادة.

ثالثها: النفس الإنسانية المجردة ذات العقل واستنباط العلوم.

رابعها: النفس الفلكية المنطبعة؛ أي: الحالة في جسم الفلك، وهي للفلك كقوة الخيال لنا.

وخامسها: النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كتعلق النفس الإنسانية ببدنه، والنفس المعلومة التجرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة.

(ليتم ذلك) أي: انحصار غير المركب في الجوهر الفرد، واعترض عليه بأنه يلزم قصور الدليل عن المدعى؛ لأن المدعى حدوث جميع ما سوى الله تعالى، والدليل إنما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد وأعراضهما.

وأجيب: بأن المطلوب هو حدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو منحصر في هذه الثلاث، وأما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها.

ثم اعلم أن بعض المتكلمين استدل على إبطال الهيولى والمجردات بوجوه ضعيفة؛ أما أدلة إبطال الهيولى؛ فمنها: أن الجسم لو تركب من الهيولى والصورة لزم من تعقله تعقلهما، واللازم باطل؛ لأنا لا نتعقلهما إلا بالبرهان، ودفع بأنه إنما يلزم لو تعقلنا الجسم بكنهه وهو ممنوع.

ومنها: أن الهيولى لو لم تكن متحيزة لم تكن جزءاً من الجسم المتحيز، وإن كانت متحيزة فإما بالاستقلال فجسم، وإما بلا استقلال فهي صفة حالة في الصورة تابعة لها في التحيز، فلا يكون جوهراً ولا محلاً للصورة كما زعموا، وأما أدلة بطلان المجردات فانتظرها في آخر المبحث.

(وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني: الجزء الذي لا يتجزأ، وتركيب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة) لا من الجواهر الفردة كما ذهب

إليه المتكلمون ، وهذا هو مذهب أرسطو وأتباعه ، وذهب أفلاطون إلى أن الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه آخرون بالصورة ، وليس حالاً في الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ، ولا وجود للهيولى.

(وأقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضع كرة) الكرة بضم الكاف وفتح الراء المخففة في اللغة: الجسم المستدير الذي يضرب بالصولجان ويلعب به ، والجمع كرى وكرات بالضم فيهما ، وفي الاصطلاح: جسم مستدير يوجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى السطح المحيط بذلك الجسم ، وتسمى تلك النقطة مركزها ، وهذه الخطوط أنصاف القطر.

وبعبارة أخرى: الكرة: جسم يحيط به سطح واحد ، وبعبارة أخرى: جسم لا يوجد له نهاية في الوضع ، وبعبارة أخرى: جسم لا يوجد فيه خط بالفعل ، وبعبارة أخرى: جسم لا يمكن أن يوجد في سطحه خط مستقيم.

ثم أقرب التعريفات إلى ماهية الكرة هو الأول ، والأربعة الباقية من لوازم التعريف الأول ، ولا بد في هذا المقام من البحث عن الأخيرين في مقدمتين:

المقدمة الأولى: كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجود بالفعل؛ لأن ما سوى الكرة محاط بأكثر من سطح واحد ، ولا بد أن ينتهي السطح بخط ، وأن يكون تلاقي السطوح على خط كالمخروط فإنه يحيط به سطحان: أحدهما دائرة هي قاعدة المخروط ، وثانيهما: سطح مستدير يتضايق إلى نقطة هي رأس المخروط ، فلا بد أن يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهي السطحان به ويتلاقيان عليه ، وكاللبنة مثلاً فإنه يحيط بها ستة سطوح مستوية ، ويوجد فيها اثنا عشر خطاً مستقيماً بالفعل يكون بهما انتهاء السطوح وملاقاتها ، وقس عليها سائر الأجسام بعد أن تعرف أن السطح الواحد هو المستوي؛ أي: ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيماً ، أو المستدير وهو الذي يحدث دائرة إذا قطع بالسطح المستوي؛ كسطح الكرة والمخروط والاستوانة.

وأما ما سوى المستوي والمستدير فمركب من السطوح وإن حكم الحس مجازفة بأنه سطح واحد.

إن قلت: إذا كان بعض سطح الكرة أبيض وبعضها أسود فلا شك في تلاقيهما بالخط الموجود بالفعل، وكذا إذا كان بعضها محاطاً بجسم آخر فلا شك أن الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجود بالفعل.

قلت: مرادهم أنه لا يوجد في الكرة خط من حيث شكلها، فلا ينافي وجود الخط من جهة أخرى كاللون في الملونة والملك في المحاطة.

المقدمة الثانية: لا يمكن أن يوجد في سطح الكرة خط مستقيم، ولنا برهان عليه يتوقف أولاً: على أنه إذا وقع خط على خط وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان فهما قائمتان، وثانياً: على أن مساوي المساوي مساوٍ. وثالثاً: على أنه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان، ورابعاً: على أن الخطين المتساويين من المثلث يتصلان بالخط الثالث المسمى بالقاعدة على زاويتين متساويتين، والأولان لا يحتاجان إلى دليل، والأخيران قد برهن عليهما إقليدس، والحدس السليم يحكم بحقيقتهما.

ثم نقول: لو وجد في سطح الكرة خط مستقيم لأخرجنا من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم فيحصل مثلث نسميه المثلث الأعظم، ثم أخرجنا من المركز خطاً ثالثاً بين الخطين الأولين واقعاً على الخط المستقيم فينقسم المثلث الأعظم إلى مثلثين صغيرين، فيحدث على الخط المستقيم أربع زوايا، فالخطوط الثلاثة الخارجة من المركز إلى سطح الكرة متساوية؛ لأنها أنصاف القطر، فالزاويتان اللتان على قاعدة المثلث الأعظم متساويتان بالحكم الرابع، وكذلك الزاويتان اللتان على قاعدة كل واحد من المثلثين الصغيرين بالحكم الرابع، فالزوايا الأربع متساوية بالحكم الثاني، فالزاويتان اللتان على جنبي الخط الوسطاني قائمتان بالحكم الأول، فالزوايا الأربع قوائم فيلزم في المثلث قائمتان وهو باطل بالثانية، فالخط المستقيم في سطح الكرة محال فاحفظ هاتين المقدمتين؛ فإنهما من خواص هذا الشرح، وقد غفل عنهما بعض الأعاظم، فزلت أقدامهم، ولكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة، والحمد للموفق سبحانه.

(حقيقة) احتراز عن الكرة الحسية كالكرات المصنوعة **(على سطح حقيقي)** السطح: هو المقدار المنقسم طولاً وعرضاً لا عمقاً ويحيط بالأجسام، والمراد هٰهنا: هو السطح المستوي وهو الذي يمكن رسم الخطوط المستقيمة عليه بأيّ وضع كانت، وإن شئتَ قلتَ بالمعنى العرفي: ما لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض، وقيد بالحقيقي احترازاً عن السطح المستوي الحسي الذي لا يدرك الحس اعوجاجه الدقيق.

ثم إن المتكلمين لا يقولون بوجود الكرة وإن اعترف بعضهم بالسطح المستوي، فالدليل الزامي؛ لأن الفلاسفة يقولون بوجودهما.

(لم تماسه) أي: لم تماس الكرة السطح **(إلا بجزء غير منقسم إذ لو ماسته بجزئين لكان فيها)** أي: في سطحها **(خط)** أي: مستقيم لانطباق سطحها، على السطح المستوي وقد برهن على أنه لا يمكن الخط المستقيم على سطح الكرة. إن قلت: اللازم من التماس بجزئين هو الخط المركب من جزئين ولا دليل على استحالته؛ فإن البرهان إنما يدل على امتناع الخط المستقيم المركب من ثلاثة أجزاء فصاعداً.

قلت: هذا الدليل إلزامي، والفلاسفة على أن توالي النقطتين محال، وأن بين كل نقطتين خطاً ممكن القسمة إلى غير نهاية.

(بالفعل) وذلك لأنه متميز يقبل الإشارة الحسية، وكان الأفضل تركه؛ لأن إمكان الخط المستقيم كافٍ في إبطال الكروية وإن لم يوجد بالفعل، ولكنه أراد بيان الواقع، وزعم بعض الأكابر أن مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة سواء حصل بالتماس أو بغيره وكان مستقيماً أو مستديراً، وعندي: أنه سهو، والحق: أن المنافي لها هو الخط الحاصل من حيث شكل الجسم وإحاطة الحدود به كمحيط قاعدة المخروط والخطوط الاثني عشر في المكعب، لا الحاصل من جهة أخرى كالخط الفاصل بين المضيء والمظلم من الكرة، والفاصل بين الأبيض والأسود منها، والفاصل بين المحاط وغير المحاط منها إذا أحاط ببعضها جسم آخر، ثم لا شك في أن الخط الحاصل من التماس هو من القسم الثاني، فلا ينافي الكرة إلا إذا كان مستقيماً فافهم.

(فلم تكن كرة حقيقة) وزعم بعض عظماء الأفاضل أن السطح في كلام الشارح أعم من المستوي وغير المستوي ، وقال: حاصل الاستدلال أنه لو وضع الكرة على السطح لم تماسه إلا بجزء غير منقسم ، وإلا لكان في الكرة خط بالفعل إما مستقيماً إن وضع على السطح المستوي ، أو غير مستقيم إن وضع على غير المستوي ، فلم يكن الكرة حقيقة؛ لأن وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا ، فتدبر واحفظه انتهى ملخصاً.

وقد ظهر لك مما قررناه أن هذا ليس بحق ، وأن الخط المستدير الحاصل من التماس لا ينافي الكروية ، بل الكرة إذا كانت محاطة بكرة أخرى مجوفة لم يبطل كرويتها مع أن محدبها كله مماس لقعر المحيطة ، فقيد استواء السطح كما وقع في عبارات المشائخ غير ضائع.

وقد بقي ههنا بحث: وهو أن الشارح قد اكتفى بأقل ما به الرد على الخصم وهو التماس بجزئين ، ومن جملة الاحتمالات تماسها بالسطح ولم يتعرض له؛ لأن بطلانه ظاهر مما ذكره لأن هذا السطح من الكرة يجب أن يكون مستوياً فيمكن أن يرسم عليه الخط المستقيم ، وهذا يبطل الكرة.

(وأشهرها) أي: أشهر الأدلة **(عند المشائخ وجهان)** قيل: في كونهما أشهر الوجوه نظر ، وأقول: لا نظر؛ فإن الشهرة تختلف بحسب الأزمنة والبلاد.

(الأول: أنه لو كان كل عينٍ منقسماً لا إلى نهاية لم يكن الخردلة) بفتح الخاء والدال: بزر نبات يسمى بالفارسية: سيندان **(أصغر من الجبل؛ لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء والعظم والصغر)** بكسر ففتح **(إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها)** بالبداهة.

(وذلك) أي: الكثرة والقلة **(إنما يتصور في المتناهي)** فإنه لا يجوز أن يقال: غير المتناهي أكثر من غير المتناهي. واعترض عليه أما أولاً: فلأن كلاً من معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناه ، مع أن المعلومات أكثر من المقدورات؛ لأن ذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدوراته.

وأما ثانياً: فلأن مراتب الاعتداد مبتدأة من الواحد غير متناهية ، وكذا مبتدأة من العشرة والسلسلتان غير متناهيتين ، مع أن الأولى أكثر بعشرة ، وأيضاً: آحاد العدد أكثر من عشراتها ، وعشراتها أكثر من مئاتها ، مع أن الكل غير متناه.

وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن المراد هو أن القلة والكثرة في الأمور الموجودة إنما يتصور في المتناهي ، أما المعلومات والمقدورات فالموجود منها متناه ، ومعنى عدم تناهيها: أنها لا تبلغ حدّاً لا يمكن المزيد عليه ، وأما الاعداد فوهمية ، ودفع بأن الحكماء لا يقولون بوجود أجزاء غير متناهية ، بل دعواهم أن القسمة ممكنة لا تقف إلى حد.

ثانيهما: أن المدعى هو أن الكثرة القلة لا تظهر عند الحس إلا في المتناهي ، وأما في غير المتناهي فإنما تدرك بالعقل لا بالحس ، لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس ، فالكثرة والقلة محسوسة ، فثبت التناهي؛ إذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما غير متناهي الأجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما.

(**الثاني: أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته**) بأن يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الأجزاء (**وإلا لما قبل الافتراق**) لأن ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عنه ، لكنا نجد الأجسام العنصرية والمواليد قابلة للانقسام.

(**فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ**) تفريع على عدم استحالة الافتراق؛ فإنه لو كان الافتراق محالاً لم يتعلق به القدرة الإلهية.

(**لأن الجزء الذي تنازعنا فيه**) علة لمحذوف ، وهو قولك: فالمطلوب ثابت.

(**إن أمكن افتراقه**) مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم (**لزم قدرة الله تعالى عليه؛ دفعاً للعجز**) وهذا خلف؛ لأن المفروض أن القادر سبحانه أخرج كل انقسام ممكن في الجسم من القوة إلى الفعل.

(وإن لم يمكن) أي: افتراقه **(ثبت المدعى)** إذ لا معنى للجزء إلا ما لا يمكن افتراقه.

واعترض عليه: بأنه أن أريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى ـ وهو عدم الافتراق فعلاً ووهماً وفرضاً ـ وإن أريد أعم لم يثبت الشرطية الأولى.

وأقول: المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فالله سبحانه قادر على قسمته بالفعل، وأما عدم استلزام قسمة الوهم والفرض قسمة الفعل فإنما هو بالنسبة إلى القوى البشرية.

(والكل ضعيف) أي: كل واحد من الأدلة الثلاثة على إثبات الجزء ضعيف.

(أما الأول: فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة) هي عرض غير منقسم قابل للإشارة الحسية، والمشهور: أنها طرف الخط، ولكنه ليس بكلي كنقطة رأس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة؛ فإنها نقاط موجودة بلا خط، والحكماء يعترفون بثبوت النقطة، والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية والجوهرية، ثم إنما كان التماس مثبتاً للنقطة لا للجزء؛ لزعمهم أن التماس إنما هو بالأعراض الحالة في الجسم وهي النقاط والخطوط والسطوح لا بالجواهر.

(وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) دفع لما قاله المتكلمون من أن ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء، مستدلين بأنها عرض فلا بد من أن يكون لها محل، ولا يجوز أن يكون محلها منقسماً، وإلا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها، ثم إن كان محلها جوهراً ثبت الجزء، وإن كان عرضاً فلهذا العرض محل غير منقسم، ولا بد من الانتهاء إلى جوهر لا ينقسم دفعاً للتسلسل وهو الجزء.

(لأن حلولها) أي: النقطة **(في المحل ليس حلول السريان حتى يلزَمَ من عدم انقسامها عدم انقسام المحل)** حلول الشيء في آخر: هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الآخر، وهو قسمان:

أحدهما: سَرَيانيّ وهو أن يكون الحال سارياً في المحل بتمامه بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر كالبياض في اللبن.

وثانيهما: طرياني وهو أن يكون الحال طرفاً للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط أو سطح أو جسم.

ثم إن انقسام الحال بانقسام المحل إنما يجب في السرياني، أما الطرياني فيجوز فيه أن يكون المحل منقسماً والحال غير منقسم، فعدم انقسام الحلول لا يوجب عدم انقسام محلها.

وأجيب: بأن تماس الجسمين بجوهرهما ضروري، وإلا لزم أن لا يكون شيء من الأجسام ملموساً لنا وهذه سفسطة، وعندنا وجه آخر من الجواب: وهو أن الحلول الطرياني غير معقول؛ لأنا نفرض نقطة هي طرف خط ثم نقسم الخط نصفين، ونفرض انعدام نصفه الآخر بتغير محله مثلاً، فنجد النقطة بحالها لم تتغير، فعلم أنه لا مدخل لهذا النصف المنعدم في كونه مقوماً للنقطة، ثم نقسم النصف الباقي كذلك، وهكذا نصف النصف، فيذهب التقسيمات على مذهب الحكماء لا إلى نهاية من غير تغير في النقطة، فعلم أن ما يتقوم به النقطة ليس إلا محلاًّ غير منقسم؛ وذلك لأن مقداراً من الخط فرضته مقوماً للنقطة أمكن انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة، ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المتقوم، وهكذا الحال في الخط إذا قسمنا السطح على موازاته، وفي السطح إذا قسمنا الجسم على موازاته، وإنك إذا تطهرت عن دنس العادة والتعصب عرفت أنه حق.

(وأما الثاني والثالث) أراد الأول والثاني **(فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وأنها)** أي: الأجزاء الحاصلة بالفعل **(غير متناهية)** فإن هذا هو مذهب النظام المعتزلي لا الفلاسفة **(بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً)** لأن الجسم متصل واحد عندهم، وهذا الكلام مقدمة يتوقف عليها دفع الدليلين معاً.

ثم خص كلاًّ بما يرد عليه فقال: **(وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به)** أي: بالجسم **(لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها)** جواب عن حديث الخردلة،

وملخصه: أن عظم الجبل وصغر الخردلة ليس لكثرة الأجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة؛ إذ ليس في الجسمين أجزاء موجودة بالفعل ، بل للمقدار العارض للجسم؛ وذلك لأن الجسم يتخلخل ويتكاثف كما ترى في الجمد يذوب فيكثر مقداره ، والماء ينجمد فيصغر مقداره مع أنه لم يزد جزء ولم ينقص جزء.

(**والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء**) جواب عن حديث القدرة ، وملخصه: أن قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات في الجسم إنما تستلزم الجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية ، لكن لا نهاية لها ، فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق افتراقات غير متناهية فلا يلزم الجزء. وأجيب: بأن الافتراقات كلها ممكنة ، والله سبحانه قادر على كل ممكن ، فله أن يوجدها كلها.

(**وأما أدلة النفي أيضاً**) أي: نفي جوهر الفرد (**فلا تخلو عن ضعف**) قيل: فيه إشارة إلى أن ضعف أدلة النفي أقل وهي كثيرة ، منها: أن يمين الجزء غير يساره بالضرورة.

ومنها: إذا ركبنا صفحة من الأجزاء فالوجه المضيء بالشمس منها غير الوجه المظلم.

ومنها: إذا وضعنا جزءاً على ملتقى جزئين انقسم.

ومنها: جزء يوضع بين جزئين أو جسمين فإن لم يحجبهما لزم التداخل وإن يحصل من الأجزاء حجم وإن حجبهما ماس كل واحد منهما فانقسم.

ومنها: أن الجزء إن كان مضلعاً فهو منقسم وإن كان كروياً بقي بين الأجزاء عند اجتماعها فرج أصغر من الجزء فينقسم.

ومنها: أن المتحرك السريع إذا قطع جزءاً فلا بد أن يقطع البطيء أقل منه فينقسم كما في حركتي الشمس والظل ، وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرحى ، وقد استقصينا أبحاثهما في كتابنا «سدرة المنتهى» وكتابنا «نبطاسيا».

(**ولهذا مال الإمام الرازي**) هو العلامة ملك المتكلمين المحققين أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي من أولاد أبي بكر الصديق رضي الله

عنه ، كان أشعري الأصول ، شافعي الفروع وهو الملقب بالإمام في كتب الأصوليين والحكمة، وقد صنف كتباً كثيرة في الأصول والكلام، وله «التفسير الكبير» المحتوي على العجائب ، و«شرح سورة الفاتحة» في مجلد و«السر المكتوم في العلوم» في علوم الغريبة ، وكان صاحب وعظ مؤثر وبكاء ووجد ، يحضر مجلسه بهراة أصحاب المذاهب المختلفة فيناظرونه ، فيجيب كل سائل بأحسن الأجوبة حتى تاب كثير من الكرامية وغيرهم ورجعوا إلى السنة.

وهو منسوب إلى بلدة ريّ ، والنسبة إليها رازي على خلاف القياس. تولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة بالريّ ، وقيل: سنة ثلاث ، وتوفى بهراة يوم الإثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة كذا في تاريخ الإمام اليافعي.

وذكر بعضهم: أنه كان أحسن الشكل جدّاً واحتال أبوه على ذلك برسم صورة حسنة على القرطاس والنظر إليها عند الإنزال كما ذكره الأطباء ، والله أعلم. وقد يوجد في يوجد في كلام بعض الصوفية شيء من الإنكار عليه؛ وذلك لما كان ينكر عليهم بعض شطحياتهم ، وكلا الطرفين على الحق.

وقال بعض كبار الصوفية في علماء الشرع: لو لم يكفرونا لكفرناهم ، وذكر الشيخ علاء الدولة السمناني عن الشيخ جمال الدين الحلي قال: رأيت النبي ﷺ فقلت: ما تقول في حق فخر الدين الرازي؟ قال: رجل وصل إلى مقصوده.

(في هذه المسألة إلى التوقف) بل ذهب بعض الأئمة إلى نفي الجزء كالإمام الغزالي ، واختار القاضي البيضاوي منع القسمة بالفعل وجواز القسمة بالوهم ، وقال: أدلة المتكلمين توجب الأول ، والفلاسفة الثاني.

(فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟) في باب عقائد الإسلام ، وفيه لطافة؛ لأن الخلاف من الأشجار الغير المثمرة.

(قلنا: نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة) أي: مسائلهم المخالفة للشرع **(مثل إثبات الهيولى والصورة)** فإنّ برهانه كما مر موقوف على أن الجسم متصل واحد في نفسه.

وأما أصحاب الجزء فيقولون: الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها الحس، وليس اجتماع الأجزاء للاتصال، بل لأن القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق.

(المؤدي) صفة للإثبات والتأدية: الإيصال **(إلى قدم العالم)** وذلك لأن الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهيولى، وتقريره يتوقف على مقدمات:

الأولى: أن الإمكان صفة وجودية؛ لأنها تقابل الامتناع وهو عدمي.

الثانية: أن الصفة الوجودية لا تقوم إلا بموجود بالضرورة.

الثالثة: الحادث قبل حدوثه ممكن وإلا لكان واجباً أو ممتنعاً، هذا خلف.

الرابعة: كل حادث فهو مسبوق بمادة؛ لأنه قبل الحدوث ممكن، والإمكان عرض موجود لا بد له من محل موجود وهو المادة. وبعد هذه المقدمات قالوا: لو كانت الهيولى حادثة لكانت مسبوقة بهيولى أخرى، وننقل الكلام إلى الهيولى الثانية، فيلزم تسلسل الهيولات، والتسلسل محال، فالهيولى قديمة، وهي لا تنفك عن الصورة، ومجموع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم الأجسام.

وأجيب عن هذا الدليل بوجوه كثيرة: منها: أن الهيولى باطلة لبطلان الجزء، ومنها: أن الإمكان أمر اعتباري لا وجود له؛ إذ لو كان موجوداً فهو إما واجب أو ممكن، ويلزم على الأول أن يكون موصوفه أولى بالوجوب، وعلى الثاني التسلسل إذا نقلنا الكلام إلى إمكان الإمكان، وهلم جرّاً.

(و) إلى **(نفي حشر الأجسام)** استدل منكرو الحشر بوجوه: **أحدها**: أن العالم قديم؛ لقدم الهيولى، وكل قديم ممتنع العدم لما سيذكره الشارح في بحث حدوث العالم، وإذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن الحشر؛ لأنه بعد فناء الدنيا.

ثانيها: أن العالم قديم؛ لقدم الهيولى فالأشخاص الموجودة في الماضي من نوع الإنسان وسائر الحيوانات غير متناهية، فلا يمكن حشرها إلا في مكان غير متناه، وقد ثبت أن الأبعاد متناهية فالحشر محال. وأجيب عن الوجهين: بأنا لا نسلم أن الهيولى موجودة لبطلان الجزء.

ثالثها: أن الأبدان إذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام ، وكل ما انعدم فإعادته محال ، فإعادة الأبدان بأعيانها محال. وأجيب: بأن ثبوت الصورة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلاً واحداً ، ونحن لا نقول به بل نقول: الجسم مركب من أجزاء مجتمعة بأمر الله سبحانه من غير اتصال ، وإعادة الأبدان: هي جمع أجزائها المتفرقة ، وزعم بعض المحشين أن الحشر إذا كان عبارة عن جمع أجزاء متفرقة فالمنافاة غير ظاهرة ، وهذا وهم كما ظهر لك مما قررناه.

(وكثير من الأصول الهندسية) عطف على كثير ، وأكثر إطلاق الفلسفة إنما هو على الحكمة الطبعية والإلٰهية ، ويجوز أن يعطف على إثبات أو على الهيولى.

والهندسة بالفتح: معرب نداره ، وهو بالفارسية: المقدار ، وسمى به العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد ، ومن أعظم فضلاء هذه الصناعة أرشميدس ومالاناوس وإقليدس ، وإنما كان إثبات الجزء مبطلاً لأصول الهندسة؛ لأن أكثر مسائلها موقوفة على إثبات الدائرة ، وحجتهم على ثبوتها: أنا نفرض خطّاً يتحرك مع ثبات أحد طرفيه فيرتسم الدائرة ، وهذه الحجة باطلة على تقدير ثبوت الجزء؛ لأن الخط يكون مركباً من جواهر فردة ، فيكون جزء منه ثابتاً ويدور بقية الخط حوله ، فيكون تارة على جنوب الجزء الثابت ، وتارة على شماله وعلى غربيه وشرقيه ، فيكون الخط في الأحوال الأربع مماسّاً للجوهر في أربعة مواضع ، فيلزم انقسامه ، وإذا بطل انقسام الجوهر بطل حركة الحظ ولم يثبت الدائرة ، ومن ههنا ظهر أن البراهين الهندسية التي أقامها الفلاسفة على إبطال الجزء فاسدة؛ لأن صحتها موقوفة على إبطال الجزء ، فيلزم الدور.

(المبني عليها دوام حركة السماوات) الظاهر أنه صفة لكثير من الأصول ، وأورد عليه: بأنه ليس شيء من أدلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنياً على شيء من الأصول الهندسية ، وكذا أدلة امتناع الخرق والالتئام ، وتكلف بعضهم في الجواب بأنه صفة بعد صفة؛ لقوله: وإثبات الهيولى ، وعلى هذا

ينبغي أن يعطف قوله: وكثير من الأصول الهندسية على قوله: قدم العالم؛ لئلا يتخلل فاصلٌ مخلٌّ بين الموصوف والصفة.

ثم إن كون دوام الحركة مبنياً على الهيولى يتوقف على مقدمات:

الأولى: أنهم زعموا أن الزمان شيء يقبل القسمة والزيادة والنقصان، فهو كم ولا يجتمع أجزاؤه فهو كم لأمر غير مجتمع الأجزاء وهو الحركة بالاستقراء، فثبت أن الزمان كمّ الحركة؛ أي: مقدارها.

الثانية: أن الزمان لا ينقطع، ولو فرضناه منقطعاً كان انقطاعه متأخراً عن وجوده، وهذا التأخر لا يتصور إلا بالزمان، فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال، فانقطاعه ممنوع؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين.

الثالثة: الزمان مقدار للحركة المستديرة؛ إذ لو كان مقداراً للمستقيمة فلا يخلو إما أن تذهب الحركة إلى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال، أو تنقطع فيلزم انقطاع الزمان وهو محال، أو ترجع فتنعطف ويلزمها أيضاً انقطاع الزمان؛ لأن المتحرك بالحركة المستقيمة إذا عرض له رجوع على المسافة الأولى أو انعطاف إلى جهة أخرى كان له بين الحركتين سكون؛ وذلك لأن الوصول إلى غاية المسافة يقع في آنٍ، وكذا الانفصال عنه يكون في آنٍ، فلو تتابع آنان لزم أن يكون معروضاً[1] من الحركة غير منقسمين، وكذلك المسافة التي يقع فيها الحركة فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تتجزأ، وهو محال بل المسافة مركبة من الهيولى والصورة، فثبت أن بين الحركتين سكوناً، وإذا ثبت أن الزمان ليس مقدار حركةٍ مستقيمة ومنقطعة ثبت أنه مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك الأعظم، ثم عمموا الحكم في سائر الأفلاك استحساناً.

ولنا في إبطال هذا الدليل وجوه كثيرة: ومنها: أن الجزء ثابت والهيولى والصورة باطلتان، وإنما كان دوام حركة السماوات مخالفاً للشرع؛ لأنه يستلزم قدمها وعدم فنائها بالانفطار والانشقاق.

---

(١) هكذا وقعت في الأصل.

(وامتناع الخرق والالتيام) ذهب أهل السنة إلى أنه يجوز انخراق السماوات كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصرحة كقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١] و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١]، وزعم الفلاسفة أنه محال، واستدلوا عليه بوجوه: ومنها: أن الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان، فلو انفطرت السماء لزم انقطاع الحركة فانقطع الزمان، فبطلان الخرق أيضاً متفرع بالواسطة على إبطال الجزء وإثبات الهيولى.

ثم لا يخفى أن ذكر الالتئام استطرادي، ووجه اقترانه بالخرق في الذكر: أنه قد يقع البحث في حركة الكواكب، فيقول قوم: الأفلاك ساكنة، والكواكب تسير فيها فينخرق الأفلاك قدامها وتلتئم خلفها.

ويقول قوم: إن هذا الخرق والالتئام باطل.

ثم اعلم أن عندنا وجهاً آخر في توجيه كلام الشارح: وهو أن قوله: المبني صفة لكثير من الأصول كما هو الظاهر، والمراد بالأصول الهندسية: هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستعارة، وهذا وإن كان من مسائل الإلهي والطبعي لكنها من الأصول الموضوعة في الهندسة، والأصول الموضوعة قضايا تذكر في مبادىء الهندسة؛ لتوقف البراهين على تسليمها طبعية كانت أو إلهية، وتقريره: أنهم قد يستدلون على دوام حركة الفلك بأنه كرة، وجميع الأوضاع بالنسبة إلى الكرة متساوية، فثباته على وضع يكون ترجيحاً بلا مرجح، ثم يستدلون على امتناع الخرق بأن دوام حركتها المستديرة يدل على أن فيها مبدأ ميل مستدير، فلو انخرقت لزم في أجزائها حركة مستقيمة، فيجتمع في الفلك ميلان متضادان وهو محال، ولا يخفى أن إثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج إلى دليل.

وقد استدلوا عليه بأنا إذا فرضنا دائرة تتحرك على قطر من أقطارها ثبت الكرة والحركة، وقد تقدم أن إثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجوهر الفرد، وكذا لا يثبت الحركة المستديرة؛ لتوقفها على ثبات المحور والقطبين وذا محال على تقدير الجزء للزوم انقسامه، فإن ثبت الجوهر الفرد لم يثبت

الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة وامتناع الخرق. فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام؛ فإن هذا التوضيح لا تجده في غير كلامنا، وترى المتعلمين بل المعلمين لا يغوصون كنه هذا المقام، والله الموفق.

(**والعرض: ما لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون تابعاً له في التحيز**) هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير (**أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت**) وهذا تعريف الحكماء، وسبب الاختلاف: أنهم يزعمون أن صفات الواجب والمجردات أعراض، فجعلوا التعريف شاملاً لها، والأعراض الأجسام، والمتكلمون لا يسمون صفات الواجب أعراضاً وينكرون المجردات، فالأعراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهي الأجسام والجواهر الفردة.

(**على ما سبق**) من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته.

(**لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم**) أي: ليس معنى القيام بالغير أن لا يمكن تصوره بدون تصور هذا الغير.

(**فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض**) وهي الأعراض النسبية كالأخوة؛ فإنها لا تعقل إلا مع تعقل الأخوين.

ولنذكر هٰهنا تفصيل الأعراض على سبيل الإجمال فنقول: ذهبت الفلاسفة إلى أن العرض تسعة أجناس تسمى المقولات التسع، وإذا ضم إليها الجوهر صارت عشر مقولات هي أجناس الممكنات.

فأحدها: **الأين**: وهو حصول الشيء في المكان.

ثانيها: **متىٰ**: وهو حصوله في الزمان وهما كجلوس زيد في المسجد يوم الجمعة.

ثالثها: **الوضع**: وهو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض أجزائه إلى بعض كالركوع والقعود.

رابعها: **الإضافة**: وهي النسبة تعرض الشيء بالقياس إلى غيره سواء كانت مكررة كالأخوة أم لا كالأبوة والبنوّة.

خامسها: المِلك بالكسر: وهو أن يكون الشيء كله أو بعضه محاطاً بما ينتقل بانتقاله كالقميص والعمامة.

سادسها: الفَعل بالفتح: وهو التأثير في الغير كالقطع.

سابعها: الانفعال: وهو قبول الأثر عن الغير كالانقطاع، وهذه المقولات السبع تسمى الأعراض النسبية، وقد أنكرها المتكلمون وجعلوها وهمية انتزاعية سوى الابن محتجين بأنها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فننقل الكلام إلى هذه النسبة ويتسلسل، واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض محقق ولو لم يكن واهم ومنتزع، وحوكم بأن بعضها وهمي وبعضها محقق.

ثامنها: الكم: ويسمى المقدار وهو ما يقبل القسمة، ويقبل المساواة واللامساواة بالذات، وهو قسمان: منفصل، ومتصل؛ فالمنفصل: هو العدد، والمتصل: إن لم يقبل الإشارة الحسية فهو الزمان، وإن قبلها فهو الخط والسطح والجسم التعليمي، فالخط طول بلا عرض وعمق، والسطح طول وعرض فقط بلا عمق، والجسم التعليمي طول وعرض وعمق، وليس هو الجسم الطبعي المبحوث عنه في الحكمة الطبعية المركب من الهيولى والصورة والجواهر الفردة، بل هو مقدار وعرض قائم به يبحث عنه في العلم التعليمي وهو الهندسة.

واستدلوا على كونه عرضاً بأنا نجعل الشمعة مستديرة ومستطيلة، فيتبدل الجسم الطبعي لا التعليمي.

تاسعها: الكيف: ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم، ولا يتوقف تصوره على تصور غير معروضه بخلاف النسبة، وهو أربعة أقسام:

فالأول: المحسوس إما باللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة، أو بالبصر كالضوء واللون، أو بالسمع كالصوت والحروف، أو بالطعم كالحلاوة والمرارة، أو بالشم كالروائح.

والكيف الثاني: الاستعداد وهو القوة والضعف؛ أي: عسر القبول من الغير وسهولته كالصلابة واللين.

والكيف الثالث: النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والصحة والمرض والشجاعة والجبن ، والكيفية النفسانية إن كانت راسخة يعسر زوالها ، أو يتعذر ، سميت ملكة كحلاوة العسل ، وإلا فحالاً كصفرة الخائف ، والغالب أن الكيفية تبتدىء حالاً ثم تعود ملكة كعلم المبتدىء والمدرّس.

والكيف الرابع: ما يعرض الكميات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجية والفردية للعدد ، والمثلثية والمربعية للسطح ، والكروية للجسم التعليمي. فاحفظ هذا الفصل؛ فإنه مهم ، ورأينا كثيراً ممن يدرس الشرح ولا يعرف من تفصيلها شيئاً ، وهذا من الجهل المركب ، والله أعلم.

(ويحدث في الأجسام والجواهر) أي: الأجزاء التي لا تتجزأ **(قيل: هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى)** أورده بلفظ التمريض كأنه لم يرض به ، وذكروا فيه وجوهاً:

أحدها: أن الصفات غير داخلة في القسم وهو العالم.

ثانيها: أن المراد بما الموصولة في تعريف الجوهر والعرض هو الممكن ، وكل ممكن محدث ، وعندي فيه نظر؛ لما سيجيء من تحقيق الشارح أن الصفات ممكنة مع القدم.

ثالثها: أن العرض قائم بالغير ، وصفات الله سبحانه ليست غير الذات ، فهي خارجة عن التعريف.

رابعها: أن قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيز ، وغير متصور في الصفات.

وعندنا في الوجهين نظر؛ وهو أن المصنف اقتصر على قوله: ما لا يقوم بذاته ، وأما لفظة: «بل بغيره» فهي من كلام الشارح ، ولا دلالة لكلام المصنف عليها.

خامسها: أن الصفات عرض فلا يصح إخراجها. ذكره المدقق ، وفيه: أنه خلاف إجماع المتكلمين ، وقد يوجه بأن تعريف العرض شامل لها ، ولكن لم

يطلق العرض عليها؛ لعدم إذن الشارع وإيهام لفظ العرض بزوالها ، وعندنا فيه نظر أما أولاً: فلأن الواجب حينئذ الإخراج حفظاً لأدب الشرع؛ ولذا رجع المتكلمون عن التعريف بالاختصاص إلى التعريف بالتحيز تبعاً.

وأما ثانياً: فلأنها لو كانت عرضاً لامتنع بقاؤها عند الأشاعرة ، وذا باطل.

(كالألوان) هٰهنا بحثان شريفان:

البحث الأول: زعم بعض الحكماء أنها ليست بأعراض بل هي معدومات متخيلات مستدلاً بحدوث البياض في الثلج من مخالطة الهواء والأجزاء المائية المتجمدة مع شفيفهما ، وفي الزجاج بعد سحقه ، وفي شق الزجاجة المنشقة وبحدوث الألوان الغريبة في قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها.

وأجيب: بأن كون البعض خيالياً لا يوجب عموم الحكم في الكل.

البحث الثاني: زعم ابن سينا أنه لا وجود للون في الظلمة؛ لأن الظلمة غير مانعة من الرؤية بدليل أن الجالس في البيت المظلم يرى من كان خارجاً عنه ، فعدم رؤية اللون في الظلمة إنما هو لعدم وجوده.

وأجيب: بأن المانع هي الظلمة المحيطة بالمرئي.

(وأصولها) مبتدأ **(قيل)** اعتراض **(السواد والبياض)** خبر قالوا ، وجميع الألوان مركب منهما ، فإذا اجتمعا وحدهما حصل الغبرة كالسحاب فإن وقع عليهما ضوء متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها ، وكما في الدخان الذي خالطه النار فصار شعلة حمراء مع أن النار شفافة ، وإن غلب السواد على الضوء حصلت الظلمة ، وإن كان بالعكس حدث الصفرة ، وإن خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة ، وإن خالط الخضرة بياض فالزنجاري ، وإن خالطها سواد فلون الكراث ، وإن خالط الكراثي حمرة فلون النيل ، وإن خالط النيلي حمرة فلون الأرجواني.

(وقيل: الحمرة والصفرة والخضرة أيضاً) أي: مع السواد والبياض فالأصول خمسة ، وينسب هذا القول إلى المعتزلة.

(والبواقي بالتركيب) متعلق بالقولين جميعاً ، واستدل القائلون بأنا نركب هذه الألوان فتحدث ألوان أخر .

(وقال قوم: جميع الألوان أصول) أي: لا يتوقف وجودها على التركيب وإن حصل بعضها بصناعة التركيب ، وذهب المحققون إلى هذا ولكل ظنون لا دليل عليها ، فالتوقف أحسن .

ومما يجب أن يعلم أنه كثيراً ما يتعارض في أمثال هذه المباحث أقوال الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة، ولا يتوقف عليها أمر شرعي لا نفياً ولا إثباتاً ، وإنما يقع بحثها في علم الكلام؛ لأن الكلام يجري إلى الكلام ، ولا بأس في أمثالها باختيار أحد الأقوال على حسب قوة دليله وإن كان لغير الأشاعرة فاحفظه .

(والأكوان) جمع كون: وهو الحصول في المكان ، والحكماء يسمونه الأين .

(وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) قسم المتكلمون الكون على أربعة أقسام: **الاجتماع**: وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث ، واعترض عليه: بأنكم قائلون بالخلاء فيمكن أن يوجد جسمان بينهما خلاء ، فغيروا التعريف إلى قولهم: كون جوهرين بحيث لا يمكن أن يتوسطهما ثالث .

والافتراق: وهو كونهما بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث .

والحركة: وهي الحصول في المكان مسبوقاً بحصوله في مكان آخر .

والسكون: وهو حصوله في المكان مسبوقاً بحصوله فيه .

وقال الفلاسفة: عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فهو عدم ملكة عندهم ، وموجود عند المتكلمين ، والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شيء من المذهبين .

ثم قال المحققون: الكون حقيقة واحدة ، وتمايز الأقسام الأربعة إنما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج؛ ولذا يكون الكون الواحد اجتماعاً بالنسبة إلى جواهر وافتراقاً بالنسبة إلى آخر .

(**والطعوم وأنواعها**) أي: البسيطة (**تسعة وهي المرارة**) بالفارسية: تلخى كما في الصبر وهو أردء الطعوم.

(**والحرافة**) بالفارسية: تيربى كما في الفلفل والزنجبيل.

(**والملوحة**) بالفارسية: شورى كما في الملح.

(**والعفوصة**) بالفارسية ،گلوگيري كما في العفص.

(**والحموضة**) بالفارسية: ترشى.

(**والقبض**) بالفارسية: بستگي كما في البسر والقابض ظاهرة فقط، والمشهور: أن العفص يقبض ظاهر[1] اللسان، وقال بعضهم بالعكس، ولكل أن يصطلح بما شاء، واعترض عليه: بأنه لا فرق حينئذٍ بينهما إلا بالشدة والضعف، وهما من العوارض، والأنواع إنما تختلف بالذاتيات لا بالعرضيات.

(**والحلاوة والدسومة**) بالفارسية: جربى كما في السمن والزبد و(**التفاهة**) في اللغة: عدم الطعم، وفي الاصطلاح: طعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة كما في الخبز، وزعم بعضهم أن المعدود في المطعوم هو الأول تغليباً كعد القضية المطلقة من الموجهات.

(**ويتركب منها أنواع لا تحصى**) كالحلاوة والحرافة في العسل، والحلاوة والحموضة في البطيخ، وزعم بعضهم أن كلاًّ من هذه الأنواع المركبة ليس طعماً على حدته بل طعمان أو أكثر لا يفرق الحس بينهما، ولا يخفى أن كلاًّ من الأمرين محتمل.

(**والروائح: وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة**) بل يعبر عنها بالإضافة كرائحة المسك، أو بملائم الطبع ومنافره كالطيب والنتن؛ ولهذا يختلف الطيب والنتن بحسب اختلاف الطبائع كالجعل إذا دفن في الورد كاد أن يموت، ثم إذا دفن في الزبل صح، أو بطعم من الطعوم كالرائحة الحلوة والحامضة؛ وذلك لأن الهواء قد يكتسب كيفية الطعم فيدركها العصبة التي تأتي من الدماغ إلى اللسان.

(**والأظهر أنّ ما عدا الألوان**) من الأعراض كاللون والطعم والريح (**لا يعرض إلا للأجسام**) ولا يكون للجوهر الفرد لون وطعم وريح ، أما الأكوان فتعرض الأجسام والجواهر معاً .

واعلم أن نفي ما عداها عن الجوهر الفرد حكم مظنون من الشارح ، والذي حمله على هذا الظن أمران :

أحدهما: أن الجسم كلما كان أصغر كان لونه وطعمه وريحه أضعف ، حتى إذا اشتد صغره لم نجد له لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ، فالجوهر الفرد أحق بذلك ، لا يقال: هي موجودة في الجسم الصغير ولكن يضعف الحس عن إدراكها في المبصرات الدقيقة من بعد؛ لأنا نقول: الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس فقط ؛ فما لا يشهد بوجوده الحس قط يغلب الظن على عدمه ، أما المبصرات الدقيقة : فقد يدركها حديد البصر .

ثانيهما: أن الحكماء ذهبوا إلى أن حدوث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج؛ أعني: الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من أجسام مختلفة الطبائع؛ فما لا مزاج له يكون خالياً عن اللون والطعم والريح كالمجردات والأجسام البسيطة من الهواء والماء الخالص والنار الخالصة عن الدخان ، فكذلك الجوهر الفرد؛ إذ لا تركيب فيه .

إن قلت: قد صرح الأشاعرة بأن الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس يجوز قيامها بجوهر واحد بلا حاجة إلى تركيب ومزاج كما يقتضيه أصول الأشاعرة .

أجيب : بأن كلامهم في الجواز ، وأنه لا يبعد عن قدرة المختار سبحانه ، وكلام الشارح في الوقوع وما جرت به العادة الإلٰهية .

هذا ثم أراد الشارح البرهان على حدوث العالم كما وعد من قبل بقوله : كما سنبين فقال : (**وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض ، والأعيان أجسام وجواهر**) ولم يتعرض لحصر الأعراض؛ أما أولاً: فلأنه لا دليل على حصرها ، وأما

ثانياً: فلأن الكلام في حصرها طويل ، وأما ثالثاً: فلأن المطلوب حدوث العالم وهو حاصل بدون حصرها.

(فنقول: الكل حادث؛ أما الأعراض: فبعضها) حادث **(بالمشاهدة)** قيل: الحدوث من المعاني ، فكيف يشاهد حدوث العرض؟

أجيب: بأن المعنى أن العقل يدركه بمعونة مشاهدة الحادث **(كالحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة ، والسواد بعد البياض ، وبعضها بالدليل وهو طريان العدم)** بالفتح أي: عروضه **(كما في أضداد ذلك)** أي: ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد الحادثة ، وأضدادها السكون والظلمة والبياض الزائلة ، وظاهِر كلامه مبني على أن الظلمة عرض موجود ، ولكنه مذهب ضعيف ، والمشهور أنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ، وهو مختار الشارح في مصنفاته ، ويستدل عليه بأنا إذا غمضنا العين لم نجد فرقاً بين تلك الحالة وفتح العين في الظلمة ، أما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] فمعناه: جعل أسبابهما.

(فإن القدم ينافي العدم) هذه مقدمة اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون ، وبعبارة أخرى: ما ثبت قدمه امتنع عدمه **(لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر)** لأن عدم الواجب محال بالضرورة **(وإلا)** أي: وإن كان القديم ممكناً **(لزم استناده)** أي: الممكن ، والاستناد: تكيه كردن **(إليه)** أي: الواجب تعالى؛ أي: لزم صدوره عن الواجب تعالى ، إما بلا واسطة أو بواسطة؛ وذلك لدفع التسلسل؛ فإنه لو صدر ممكن عن ممكن وهلم جراً لزم التسلسل؛ لأن الممكن لا يوجد نفسه.

(بطريق الإيجاب) هو ضد الاختيار وحقيقته: أن يكون صدور المعلول عن العلة واجباً بلا قدرة ، والعلة على الفعل والترك كصدور الشعاع عن الشمس ، والإحراق عن النار.

(إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة) لأن القصد إلى إيجاد الشيء إنما يكون في حال عدمه ، فيجب أن يكون العدم سابقاً على جوده ، فلا يكون قديماً.

(والمستند إلى الموجب القديم) سواء كان موجباً في كل فعل أو كان إيجابه في هذا الأثر فقط قديم؛ أي: مستمر الوجود أزلاً وأبداً، وكان الظاهر أن يقول: والمستند إلى الموجب القديم لا يقبل العدم.

(ضرورة امتناع تخلف المعلول عنا لعلة التامة) لأن العلة التامة كافية في إيجاد المعلول، فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتخلفه تارة ترجحاً بلا مرجح، وهو محال؛ فالتخلف محال.

وههنا بحث لا بد من العلم به: وهو أن المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على أن معلول الواجب الموجب قديم، وأن معلول المختار حادث، وأما اختلافهم في قدم العالم وحدوثه فدائر على أن الصانع موجب عند الفلسفي ومختار عند أهل الحق، وخالفهم في الحكم الأول الإمام فخر الدين الرازي مستدلاً بأن تأثير الموجب في القديم إما في حال بقائه، فيلزم إيجاد الموجود وهو محال، وإما في حال عدمه أو حدوثه، فيلزم أن لا يكون قديماً.

ومطلوب الرازي من ذلك إبطال قدم العالم وإيجاب الصانع، وخالفهم في الحكم الثاني سيف الدين الآمدي؛ قال: يجوز أن يكون سبق الإيجاد بالقصد على الوجود كسبق الإيجاد بالإيجاب على الوجود، فكما أن الثاني تقدم ذاتي لا زماني فكذلك الأول، ولا أرى هذا البحث ينفعنا إلا إذا قلنا: الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب، وفيه نظر ستعرفه، والشارح ادعى الضرورة إلى الحكمين، وجعل خلاف الرازي والآمدي مكابرةً.

(وأما الأعيان: فلأنها لا تخلو عن الحوادث) أي: الأعراض الحادثة **(وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ أما المقدمة الأولى)** أي: أنها لا تخلو عن الحوادث محلاتها **(فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان أما عدم الخلو عنهما: فلأن الجسم والجوهر الفرد لا يخلو عن الكون في حيزه فإن كان)** الكون **(مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن)** وفيه بحثان:

البحث الأول: أن الجسم إذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد إليه صدق عليه تعريف السكون مع أنه متحرك إجماعاً.

أجيب: بأن المراد المسبوقية بلا فصل.

البحث الثاني: أن التعريف يصدق على الحركة الوضعية وهي أن يتحرك الجسم على نفسه من غير خروج عن مكانه كالفلك وسلاة المغزل.

أجيب **أولاً**: بأن المعرف هي الحركة المستقيمة. **وثانياً**: بأنا لا نعرف بالحركة الوضعية بل نقول: لا بد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وإن قل ولم يحس.

والحق عندي في الجواب أحد وجهين:

أحدهما: أنا نلتزم أنه سكون في اصطلاحنا.

ثانيهما: أن الجسم عندنا مركب من الجواهر الفردة وبينها مفاصل، فكل جزء في المتحرك بالوضع خارج عن مكانه وليس الجسم متصلاً واحداً حتى يقال: الجسم لم يخرج عن مكان.

(وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك) والظاهر: المراد بالكون في هذه المباحث هو العرض المسمى بالأين عند الحكماء، وفسره بعض المحشين بالوجود على طبق اللغة، وهو سهو.

(وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في مكانين في آنين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد) يريد أن التعريف مسامحة، فلا يرد أن الحركة كون لا كونان وكذاالسكون.

(فإن قيل) رد لقولهم: الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون **(يجوز أن لا يكون)** الكون **(مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً)** فبطل الحصر **(قلنا: هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى)** وهو الحدوث **(على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها الأعصار والأزمان)** كالأفلاك والعناصر لا في الأجسام التي يسلم الخصم حدوثها.

واعلم أن المتكلمين اختلفوا في كون الحادث وقت حدوثه، فذهب أبو الهذيل العلاف المعتزلي إلى أنه لا متحرك ولا ساكن، وقال أبو هاشم

المعتزلي: ساكن؛ لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون ، والكون الأول مماثل له فهو سكون أيضاً ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، وعلى كل من القولين يبطل تعريف الحركة والسكون ، ولم يتعرض الشارح لحل هذا الإشكال؛ لأنه غير مخل بمقصوده.

(وأما حدوثهما) أي: الحركة والسكون **(فلأنهما من الأعراض)** هذا في الحركة مسلم ، أما السكون فعند الحكماء ، وبعض المتكلمين عدم الملكة ، وعند بعض مشائخنا عرض؛ لأنه أمر محسوس فلا بد أن يكون موجوداً.

(وهي غير باقية) كما ذهب إليه الأشاعرة من أن العرض لا يبقى زمانين ، بل ينعدم ويتجدد مثله في كل آن ، ولكن دليلهم عليه ضعيف كما يذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى.

(ولأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير) أي: كل حركة مسبوقة بسكون أو بحركة **(والأزلية تنافيها)** أي: المسبوقية ، وهذا دليل آخر خاص بالحركة.

(ولأن كل حركة فهي) كائنة **(على التقضي)** بالفارسية: گزشتن.

(وعدم الاستقرار) عطف تفسيري ، وهذا دليل آخر على حدوث الحركة.

(وكل سكون فهو جائز الزوال) دليل آخر على حدوث السكون.

(لأن كل جسم) وجوهر **(فهو قابل للحركة بالضرورة)** قيل: أراد اليقين لا البداهة ، واستدل بعضهم عليه بأن الأجسام متماثلة يصح على بعضها ما يصح على بعض ، وحركة البعض معلومة وكذا الباقي ، والأحسن الاستدلال باعتراف الخصم فإن الجسم عند الفلاسفة فلكي أو عنصري ، والأول واجب الحركة ، والثاني جائز الحركة عندهم.

(وقد عرفت أن كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فالسكون يمتنع قدمه.

(وأما المقدمة الثانية) أي: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث **(فلأن كل ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال ، وهٰهنا)** أي: في هذا الدليل على حدوث العالم **(أبحاث كثيرة: الأول:**

أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام ، وعلى أنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً كالعقول) المسماة في الشرع بالملائكة الكروبيين.

(والنفوس) المسماة في الشرع والعرف بالأرواح **(المجردة)** عن المادة **(التي يقول بها الفلاسفة)** والحاصل: أن الدليل لا يدل على حدوث المجردات ، فلا بد من الدليل على امتناع وجودها ، وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات بوجوه لكنها ضعيفة:

أحدها: لو وجد المجرد لكان مشاركاً للواجب في وصف التجرد ومتميزاً عنه بغيره فيلزم تركيبه.

وأجيب: بأن التجرد وصف سلبي وهو أنه ليس بجسم ولا حالاً في جسم ولا في مكان ولا في جهة ، فهو عن إيجاب التركيب بمراحل؛ لأن الاشتراك في غير الذاتي لا يوجب التركيب ولو كان وصفاً ثبوتياً كالوجود فالسلبي أولى ، كنفي ما عدا الشيئين عنهما.

ثانيها: أن التجرد أخص أوصاف الواجب؛ فإن من سأل عن الواجب لا يجاب إلا به ، فيلزم أن يكون غير الواجب مشاركاً له في الحقيقة ، فيلزم قدم الحادث أو حدوث القديم.

وأجيب: بأنا لا نسلم أنه أخص صفاته بل أخصها الوجوب الذاتي ، أو كونه خالقاً لكل ما سواه أو القدم بالذات.

ثالثها: أن ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه ، وإلا لجاز أن يكون عندنا جبال شاهقة لا نراها وأنه سفسطة[1].

أجيب: **(والجواب: أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو؛ أي:)** ما ثبت **(الأعيان المتحيزة)** أي: الجواهر الفردة والجسم

---

(١) قوله: سفسطة: أي: غلط بالصريح ، قال الخيالي رحمه الله: ويجاب بأن الدليل ملزوم للمدلول ، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم؛ لجواز كونه أعم ، على أن الدليل في نفس الأمر ممنوع ، وعدمه عندك لا يفيد ، وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لا بأنه لا دليل عليه ، وإلا لكان العلم به استدلالياً.

(والأعراض لأن أدلة وجود المجردات) أي: العقول والنفوس **(غير تامة على ما بين في المطولات)** اعلم أن المجردات عندهم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: العقول، والعقل: جوهر مستغن في أفعاله عن الآلات الجسمانية، متوسط بين الواجب ومصنوعاته في إفاضة الوجود، واستدلوا عليه بوجوه: أشهرها: أن الصادر الأول عن الواجب ليس جسماً؛ لأن الجسم مركب ولا يصدر عن الواحد الحقيقي إلا الواحد، ولا عرضاً؛ لأنه لا يقوم بلا محل، فالصادر جوهر مجرد مسمى بالعقل الأول، وهو وإن كان من حيث ذاته واحداً لا يصدر عنه إلا الواحد لكن فيه ثلاث جهات: وجوده في نفسه، ووجوبه بالواجب، وإمكانه الذاتي، فيصدر عنه ثلاثة أشياء: العقل الثاني، والفلك الأعظم، والنفس المدبرة لهذا الفلك، ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلاث العقل الثالث، وفلك الثوابت، والنفس المدبرة له، وهكذا إلى العقل العاشر المدبر لعالم العناصر وما يتركب منها على حسب استعداد المواد، وهذا العقل يسمونه جبريل ولهم في كيفية الصدور وعدد جهات العقول أقوال أخر ليس هذا محل بسطها.

واعترض عليه **أولاً**: بأنا لا نسلم أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، **وثانياً**: بعد التسليم بأن الواجب مختار فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات إرادته، **وثالثاً**: بأن جهات العقل الثاني غير وافية لما في الفلك الثامن من الكرات الثوابت الغير المحصورة.

القسم الثاني: النفوس الناطقة؛ أي: الأرواح الإنسانية، واستدلوا على تجردها بوجوه كثيرة:

أحدها: أنها تعقل المجرد كالمفهوم الكلي، وكل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد؛ لأن الصورة المجردة لو انتقشت في غير مجرد صارت في مكان فليست مجردة.

ثانيها: أنها تعقل البسيط كالوحدة والنقطة، وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد، وإلا انقسمت صورة البسيط؛ لأن الجوهر غير المجرد منقسم.

وأجيب عن الوجهين: بأنا لا نسلم أن العلم بارتسام الصورة ، ولو سلم فيجوز أن يكون الارتسام في بعض الحواس الجسمانية وهي الآلات حاضرة عند النفس ، وانقسام المحل لا يوجب انقسام الحال كالنقطة الحالة في الخط.

ثالثها: أن القوة العاقلة لو كانت في جسم لزم ضعفها بالهرم كسائر القوى البدنية ، واللازم باطل؛ لأن بعض المشائخ أصح عقلاً من الشبان.

أجيب: بأنه لكثرة التجارب لا لجودة القوة ، وعلى أصول الأشاعرة هذا القدرة المختار.

القسم الثالث: النفوس الفلكية المحركة للأفلاك ، وهي لها كالأرواح لنا ، وبيان تجردها يتوقف على مقدمة: وهي أن حركة الفلك إرادية؛ وذلك لأن الحركة منحصرة في الطبعية والقسرية والإرادية؛ لأن المحرك إن كان خارجاً عن المتحرك فقسرية كالحجر المرمي ، وإن كان داخلاً فيه فمع القصد إرادية كالمشي ، وبدونه طبعية كهبوط الحجر وصعود النار ، فليس حركة الفلك طبعية؛ لأن الطبعية ترك حالة وطلب حالة ، والفلك لا يترك وضعاً إلا وهو عائد إليه بعد دورة ، وليست قسرية؛ لأن القسرة إنما هي على خلاف الطبعية فحيث لا طبع لا قسر ، فهي إرداية.

ثم نقول: استدلوا على تجردها: بأن حركة الفلك على وتيرة واحدة ، والحركة الإرادية المتشابهة لا تصدر إلا عن تصور كلي ، والتصور الكلي لا يوجد إلا في مجرد؛ أما الأول: فبالمشاهدة والرصد ، وأما الثاني: فلأن التخيلات الجزئية لا تبقى على نظام مضبوط دائماً كما نجده من أنفسنا ، أما الثالث: فلأن الصورة الحاصلة في الجسماني معروضة للهذية فلا تكون كلية. واعترض على هذا الدليل بوجوه: أما أولاً: فأنها طبعية والمطلوب نفس الحركة ، وأما ثانياً: فهي قسرية ولا يلزم أن يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبعية ، فلعل طبع الفلك السكون ، ويحركه المختار سبحانه بإرادته ، وأما ثالثاً: فلا نسلم عدم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح. هذا ملخص الكلام ، والله أعلم.

الثاني: أن ما ذكر من قولكم: أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة، وبعضها بطريان العدم (**لا يدل على حدوث جميع الأعراض؛ إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال**) وهي الكروية، وجمع نظراً إلى الكروية القائمة بكل فلك.

(**والامتدادات**) هي الطول والعرض والعمق، وما كتب في الهوامش من أنها الخطوط البيض والحمر في السماء فهذيان؛ إذ هي في الهواء البخاري لا في الفلك، وأيضاً: نشاهد حدوثها وحدوث أضدادها بزوالها.

(**والأضواء**) القائمة بالشمس والكواكب (**والجواب: أن هذا**) أي: عدم إدراك حدوث بعضها (**غير مخل بالغرض**) أي: بحدوث جميع الأعراض. (**لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها**) يريد أن برهان الحركة والسكون دل على حدوث الأعيان كلها، وحدوث الأعيان يستلزم حدوث بقية الأعراض القائمة بها، وقد يورد: أنهم استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان، ثم استدللتم بحدوث الأعيان على حدوث الأعراض، وهذا دور، والجواب ظاهر؛ لأن الأعراض بعضها دال على حدوث الأعيان كالحركة والسكون، وبعضها مدلول كما سواهما من الأعراض فلا دور.

(**والثالث**) وارد على قوله: ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال.

(**إن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة**) أي: وقت معين حتى (**يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي**) قيل: إشارة إلى تعريفي الأزل على تسامح في العبارة أحدهما: زمان لا أول له، ثانيهما: زمان غير متناه في جانب الماضي، والحاصل واحد، والظاهر عندي: أنه تعريف للأزلية على تسامح في إعادة الضمير، وإنما وصف الأزمنة بالمقدرة؛ لأن الزمان أمر واحد مستمر وانقسامه إلى الأزمنة أمر فرضي.

(**ومعنى أزلية الحركات الحادثة**) أي: معنى قولهم: حركة الأفلاك قديمة مع أن كل فرد من أفراد الحركة حادث (**أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية، وهذا هو مذهب الفلاسفة**) وليس مذهبهم أن الأزل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة. (**وهم يسلمون أنه لا شيء من جزيئات الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة**) أي: القديم عندهم: هي الحركة المطلقة لا جزئياتها.

(**والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي**) لأن الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التعينات كلها.

(**فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات**) أورد عليه أولاً: أن بداية كل واحد من الجزئيات لو كان مستلزماً لبداية الكلي لزم أن يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزماً لانتهاء الكلي، فيلزم انتهاء نعيم الجنان. وثانياً: أن النوع لا يلزمه حكم جزئياته من حيث الزمان، ألا ترى أن الورد لا يبقى فرد منه أكثر من يوم مع أن نوع الورد يبقى أكثر من شهر؟

ويجاب عن الأول: بأنا لا ندعي عدم انتهاء نعيم الجنان بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية، فهذا قياس مع الفارق؛ وذلك لأن غير المتناهي من الحركات قد دخل تحت الوجود بزعمهم. ومن النعيم لا يدخل تحت الوجود قط.

وعن الثاني: بأن كون النوع أطول بقاء من كل فرد مسلم لكن لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الأفراد، والحق: أن الجواب الصافي عن الشوائب ليس ما ذكره الشارح، بل إن عدم تناهي الحركات باطل ببرهان التطبيق، وقد تقرر جريانه في المتعاقبات كالمجتمعات.

(**الرابع**) وارد على قولهم: الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز (**لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام**) وهو باطل أما أولاً: فلأنه لو وجد بعد غير متناه لأمكن أن يفرض فيه مثلث متساوي الأضلاع، ثم يفرض ذهاب ضلعين من محيطين بزاوية إلى غير نهاية، ولكن هذا الفرض

يوجب عدم تناهي وتر هذه الزاوية مع أنه محدود بالضلعين ، وهذا تناقض محال .

وأما ثانياً : فلأنا نفرض في البعد الغير المتناهي خطّاً من مبدأ معين ذاهباً إلى غير نهاية ، ثم خطاً متأخراً عن هذا المبدأ بذراع ، ثم نفرض تطابق المبدئين فإن استوى الخطان لزم مساواة الزائد والناقص ، وإن نقص الناقص لزم انتهاء الزائد أيضاً ؛ لأنه لا يزيد عليه إلا بذراع .

(لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي) أي : الجسم المحيط **(المماس)** صفة للسطح **(للسطح الظاهر من المحوي)** أي : الجسم المحاط فحيز الماء الداخل في الكوز عبارة عن سطح باطن الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء ، وهذا التعريف للمكان منقول عن أرسطاطاليس ، وتخلص القائلون به عن إشكال عدم تناهي الأجسام بأن الجسم المحيط بالكل لا مكان له .

(والجواب أن الحيز عند المتكلمين) ليس هو السطح بل **(هو الفراغ المتوهم)** أي : الخلاء الذي يتوهم أنه فراغ وهو معدوم في الحقيقة ، وقيد بالمتوهم ؛ لأن الفراغ الموجود مذهب أفلاطون في المكان وسيجيء تفصيله إن شاء الله سبحانه .

(الذي يشغله الجسم ينفذ فيه) في الفراغ **(أبعاده)** أي : أبعاد الجسم ؛ أي : الطول والعرض والعمق ، ويجوز العكس في إرجاع الضميرين إلا أن الأول أحسن ، وهذا الشغل والنفوذ موهومان عند المتكلمين ، وحلول محقق عند الأفلاطون ، وترك ذكر الجوهر تسامحاً ؛ لأنه معلوم بمقايسة الجسم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في وجود الواجب تعالى وتنزيهاته

ولنقدم مقدمتين:

الأولى: اختلف في أن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث أو الإمكان؛ فالأول: مذهب المتكلمين، واستدلوا عليه بأن عدم الممكن ممكن فيلزم احتياجه إلى العلة مع أن العدم لا يكون أثراً للعلة بل يكفيه عدم علة الوجود.

والثاني: مذهب الحكماء والمتأخرين من الأشاعرة مستدلين **أولاً**: بأنا نتصور وجود الحادث، ولا يظهر لنا افتقاره إلى العلة إلا بعد تصور إمكانه.

وثانياً: بأنه لو كان المحوج هو الحدوث لزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده، وأجاب بعضهم عنه بالتزامه، وأيده ببقاء البناء بعد موت الباني، وهو غلط، وبعضهم بأن الأجسام لا تبقى بدون الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين، فالحاجة إلى الصانع مستمرة.

الثانية: المشهور للعقلاء في إثبات الواجب طريقان:

أحدهما: طريق الحدوث وهو المأثور عن قدماء المتكلمين، وتقريره: أن الأعيان والأعراض حادثة، ولا بد للحادث من محدث.

أما المقدمة الأولى: فقد مر البرهان عليها، وأما الثانية فادّعى بعض الأشاعرة بداهتها، ونبهوا عليها بأن من رأى بناءً رفيعاً جزم بأن له بانياً، وقال المعتزلة: استدلالية واستدلوا عليها أولاً بالقياس على أفعالنا، وبيانه: أن أفعالنا محدثة، ولا بد لها من محدِث، فكذا الأجسام المحدثة وهو ضعيف.

وثانياً: بأن الحادث متصف بالوجود بعد العدم فهو جائز الوجود والعدم، فلا بد لترجيح الوجود من مرجح، ولا يخفى أن هذا الدليل مبني على الحدوث والإمكان معاً؛ إذ جواز الوجود والعدم هو الإمكان.

ثانيهما: طريق الإمكان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند محققي الأشاعرة المتأخرين، وتقريره على وجوه: وأشهرها: أنه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً احتاج إلى ما يرجح وجوده، ويجب الانتهاء إلى الواجب قطعاً للدور والتسلسل.

ثم نرجع إلى الشرح قال الشارح: **(ولما ثبت أن العالم محدَث، ومعلوم أن المحدَث لا بد له من محدِث)** استدلال بطريق الحدوث ولم يدع بديهية تلك المقدمة كما ادعى بعض الأشاعرة، بل استدل عليها كالمعتزلة بدليلهم الثاني بقوله: **(ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن عن غير مرجح)** ولو قال: ضرورة امتناع ترجح الحادث على عدمه رجع إلى مسلك الأشاعرة.

(ثبت أن له محدثاً) جزاء لما **(والمحدِث للعالم: هوا لله تعالى؛ أي: الذات الواجب الوجود)** فسر اسم الله سبحانه بالواجب؛ لأن كون الحق سبحانه مبدعاً للمحدثات كلها، ومبدأ لسلسلة الممكنات بأجمعها وموصوفاً بالوحدة والقدم ومنزهاً عن الجسمية والعرضية إلى سائر ما يذكر المصنف من التنزيهات إنما هو من حيث كونه واجب الوجود، ومن مصححات هذا التفسير أن الجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدسة، والوجوب أخص صفاتها.

(الذي يكون وجوده من ذاته) أي: ذاته علة تامة لوجوده، وهذا مبني على مذهب المتكلمين من أن وجود الواجب زائد على ذاته؛ لأنا نتعقل ذاته، ثم نثبت وجوده بالبرهان، وقال الحكماء والصوفية: وجوده عين ذاته؛ لأن هذا أكمل أنحاء الوجود.

(ولا يحتاج إلى شيء أصلاً) أي: في وجوده، وقال بعضهم: لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية، وقد يزعم أن الاحتياج في الصفات لا ينافي الوجوب والموصول مع الصلتين صفة كاشفة للواجب.

(إذ لو كان) محدث العالم **(جائز الوجود لكان من جملة العالم)** أورد عليه: أن الصفات الإلٰهية جائزة الوجود عند المتكلمين؛ لأنها زائدة على ذات الواجب مع انحصار الوجوب في الواحد، فيلزم أن يكون الصفات من العالم.

أجيب: **أولاً**: بأن الكلام في الجائز المغائر للواجب؛ أي: المنفك عنه.

وثانياً: بأن الصفات واجبة؛ لأن كل ممكن حادث، وفيه أنه سيأتي إثبات أنها ممكنة بذاتها، وأنه لا يجب كون كل ممكن مسبوقاً بالعدم.

(فلا يصلح محدثاً) خبر الفعل على تضمينه معنى الكون **(للعالم ومبدأ له)** وذلك لأنه يلزم كونه علة لنفسه، والمبدأ: بضم الميم في استعمال المتكلمين، وبفتحها في لسان الفلاسفة، والشرع إنما أذن في الأول.

وأورد على الدليل: أنك إن أردت بالعالم في قولك: لكان من جملة العالم ما ثبت حدوثه، فلا نسلم قولك: لكان من جملة العالم؛ لجواز أن يكون من عالم المجردات، وإن أريد مطلق العالم فلا نسلم قولك: فلم يصلح أن يكون محدثاً للعالم؛ لجواز أن يكون من عالم لم يثبت حدوثه، ومحدثاً لما ثبت حدوثه، وبالجملة: فالاستدلال بطريق الحدوث غير تام.

أجيب أولاً: بأن أدلة إثبات المجردات غير تامة، وفيه أن أدلة نفيها أيضاً غير تامة.

وثانيها: بأن هذا المنع لا يضرنا؛ لأنه إذا كان جائز الوجود وجب انتهاؤه إلى الواجب قطعاً لسلسلة الممكنات، وفيه: أنه رجوع إلى طريق الإمكان.

وثالثاً: بأن حدوث الجائز ثابت؛ لأن كل ممكن حادث، وفيه: أن الحدوث الزماني ممنوع، والذاتي مسلم لكنه خارج عن المبحث.

ورابعاً: باختيار الشق الثاني، وأن المراد في قوله: المحدث للعالم هو الله تعالى هو المحدث بالذات؛ أي: من غير أن يكون واسطة كما يزعم الفلاسفة في العقول، فحاصل الدليل: أن المحدث بالذات هوا لواجب؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من مطلق العالم، فلا يصلح محدثاً بالذات، بل يكون واسطة.

وفيه أن المطلوب هو انتهاء الموجودات الحادثة إلى الواجب تعالى ، والدليل لا يعطيه إلا بإبطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث.

(**مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً**) أي: علامة دالة (**على وجود مبدأ له**) فلو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامة على وجود نفسه ، وهذا محال ، ولا يخفى أنه دليل إقناعي شعري متعلق بلفظ العالم ، ولا فائدة في ذكره إلا إقناع بعض العوام به.

(**وقريب من هذا**) أي: من قولنا: إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ، والمراد: أن حاصل الدليلين واحد إلا أن الأول بطريق الحدوث ، والثاني بطريق الإمكان.

(**ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها بتمامها لا بد أن يكون واجباً؛ إذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها**) والمدعى انتهاء الممكنات إلى الواجب مع قطع النظر عن نفي الوسائط؛ فإن نفيها مسألة أخرى.

(**وقد يتوهم**) قيل: المتوهم: صاحب «المواقف» (**أن هذا**) أي: ما يقال (**دليل على وجود الصانع من غير افتقار**) أي: احتياج (**إلى إبطال التسلسل**) هو وجود أشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق منها علة للاحق ، والبراهين المشهورة على إثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل ، وإلا لجاز وجود الممكن من ممكن ثان ، وهذا الممكن من ممكن ثالث وهكذا بلا نهاية ، ثم لما كان البراهين المبطلة للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة أراد بعض المحققين اختصار المقال واستخراج براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه؛ فمنها: ما أخرجه صاحب «المواقف»: وهو أن الموجودات لو انحصرت في الممكنات لاحتاج مجموعها إلى موجدها مستقل يكون ارتفاع الممكنات ممتنعاً بالنظر إلى وجوده؛ لأن الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد ، فيلزم أن يكون هذا الموجد خارجاً عن المجموع لا نفسه ولا بعضه؛ إذ لو كان عدم شيء منهما ممتنعاً بالنظر إلى ذاته لكان واجباً هذا خلف ، والخارج عن الممكنات هو واجب وهو المطلوب.

ومنها: أنه لولا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجود؛ أما الأول: فلأن ارتفاع المجموع لا يكون محالاً بالذات، وهو ظاهر؛ لتركبه من الممكنات، ولا بالغير؛ لأن لغير الذي يمتنع المجموع به يجب أن يكون خارجاً عنها.

وأما الثاني: فلأن ما لم يجب إما بذاته أو بغيره لم يوجد وهو قريب من الأول.

ومنها: أنه لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد شيء أصلاً؛ لأن الممكن لا يستقل بوجوده وإذ لا وجود فلا إيجاد، وارتضى السيد السند هذا البرهان جداً فرد عليه الشارح بقوله: **(وليس كذلك)** أي: كما يتوهم **(بل هو)** أي: ما يقال **(إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلسل)** ولكن لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحاً فتوهم أنه غير مفتقر إلى إبطاله.

وأورد عليه: أنا سلمنا أن هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل لكنا لا نسلم أن إثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على إبطال التسلسل، وقد يتكلف في دفعه بأن المراد بإبطال التسلسل إقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أو على مطلوب آخر.

وعندنا فيه نظر؛ لأن مطلوب صاحب «المواقف» هو قصر مسافة الدليل على الواجب تعالى، فكونه مستلزما لبطلان التسلسل لا ينافي القصر.

(وهو) أي: أحد الأدلة المشار إليه **(أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية)** في جانب مبدأها **(لاحتاجت)** أي: السلسلة بمجموعها **(إلى علة)** أي: موجد؛ لأن مجموع السلسلة ممكن، فيجوز وجوده وعدمه، وإنما كان ممكناً؛ لأنه مركب من الآحاد، والمركب محتاج في وجوده إلى الأجزاء، وهذا الاحتياج ينافي الوجوب.

(وهي) أي: العلة **(لا يجوز أن يكون نفسها)** أي: نفس السلسلة **(ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله)** أي: لو كان علة مجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم أن يكون الشيء علة لنفسه، وهذا محال؛

لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة ، ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم أن يكون الشيء علة لنفسه ولعلله؛ أما الأول: فلأن هذا البعض داخل في مجموع فإذا كان علة للمجموع كان علة لنفسه أيضاً.

وأما الثاني: فلأن هذا البعض علة لما سواه من السلسلة ، فلنفرض أن الألف علة للباء والجيم والدال وهلم جراً. ثم نقول: الألف أيضاً ممكن لا بد له من علة ، فيجب أن يكون علته بعض ما عداه من السلسلة وهو الباء مثلاً ، فيلزم أن يكون الباء علة للألف الذي هو علة للباء.

(بل) يكون موجد السلسلة **(خارجاً عنها)** أي: عن السلسلة **(فيكون واجباً)** إذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب ، وقد بطل الأول ، ولا يصلح الثاني موجداً ، فتعين الثالث.

(وينقطع السلسلة) واعترض على هذا الدليل بوجوه: **(ومن أشهر الأدلة)** على بطلان التسلسل ، بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات **(برهان التطبيق)** وهذا البرهان أحد أركان علم الكلام.

(وهو أن نفرض من المعلول الأخير) الذي ليس علة لشيء ، وقد انتهت عليه السلسلة في جانب الهبوط **(إلى غير نهاية جملة)** مشتملة على مجموع المعلومات والعلل.

(و) نفرض **(مما قبله بواحد)** أي: من المعلول الثاني الذي يكون علة لذلك المعلول الأخير **(مثلاً)** لأن المقصود يحصل بأيّ تفاضل فرضناه من عشرة أو مائة أو ألف من الأعداد المتناهية.

(إلى غير النهاية جملة أخرى) فهذه الجملة جزء من الجملة الأولى ، وكل من الجملتين متناه في جانب النزول ، غير متناه في جانب الصعود.

(ثم نطبق الجملتين) أي: نطبق الجملة الأولى بالثانية **(بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية ، والثاني)** من الجملة الأولى **(بالثاني)** من الجملة الثانية **(وهلم جراً)** أي: افرض التطبيق في جميع أجزاء

السلسلتين ، وقد يشكك فيه بأن تطبيق غير المتناهي بغير التمناهي محال؛ لأن القوى البشرية تعجز عن تفصيل ما لا يتناهى .

أجيب : بأن الحكم العقلي الإجمالي كان بلا حاجة إلى التفصيل . (**فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الأولى واحد من الجملة الثانية كان الناقص**) وهي الجملة الثانية (**كالزائد**) وهي الجملة الأولى ، ويشكك فيه بأن النقصان والزيادة من خواص المتناهي . أجيب : بالمنع ؛ لأنه لا تفاوت بين الجملتين في جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بعدد معلوم بالضرورة .

(**وهو محال**) لأن الكل أعظم من الجزء بالبديهة ، ويشكك فيه بأن وقوع كل جزء من أحدهما جزء من الأخرى لا يلزم أن يكون لمساواة الجملتين ، بل يجوز أن يكون لعدم تناهيهما ، ودفع بأنا نعلم بالضرورة أن كل جملتين إما متساويتان ، أو متفاوتتان ، وأن الناقصة تنقطع قبل الزائدة .

(**وإن لم يكن**) بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية (**فقد وجد في الجملة الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه**) أي : من انقطاعها (**تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه**) كالواحد في مثالنا .

(**والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة**) هذا تحرير البرهان على رأي المتكلمين ، أما الحكماء فشرطوا فيه شرطين : **فالشرط الأول** : أن تكون الأمور الغير المتناهية موجودة في الخارج ، وإلا لم يتم التطبيق؛ لأن وقوع آحاد أحد بهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي ؛ لعدم اجتماعها ، ولا في الذهني ؛ لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة .

وأجيب : بأن دخولها تحت وجود الخارجي كافٍ ولو على سبيل التعاقب ؛ أما أولاً : فلأن هذا قسم من الوجود الخارجي عند الحكماء كوجود الحركة والزمان لا توجد مجتمعة بل ليس الحاضر منهما إلا ما لا يقبل القسمة .

وأما ثانياً : فلأن الفلاسفة يثبتون الوجود الذهني زاعمين أن الدهر وعاء الزمان ، وأن الزمان بمجموعة حاضر فيه ، وأن الحوادث المتعاقبة حاضرة فيه

معاً ويتفرع على نفي هذا الشرط مسألة حدوث العالم؛ فإنه لو كان العالم قديماً لكانت الدورات الفلكية والأيام والشهور والسنون فيما مضى غير متناهية، فيبطلها برهان التطبيق عندنا لا عندهم؛ لعدم اجتماعها معاً.

والشرط الثاني: أن تكون الأمور الغير المتناهية مرتبة؛ لأن التطبيق الإجمالي لا يجري في غير المرتبة؛ إذ لا نظام لها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل، والتطبيق التفصيلي محال.

أجيب: بأن العقل يحكم في غير المرتبة إجمالاً كما يحكم في المرتبة إجمالاً فإن كفى الحكم الإجمالي كفى في الوجهين، وإلا لم يكف في المرتبة أيضاً، ويتفرع على نفي هذا الشرط تناهي النفوس الناطقة، وزعموا أنها غير متناهية، وأن البرهان لا يبطلها؛ لعدم ترتبها، وقال بعض المدققين: عدم تناهي النفوس باطل ولو صح الشرط؛ لأنها وإن لم تكن مرتبة بحسب ذواتها لكنها مرتبة بحسب أزمنة حدوثها.

وعندي فيه نظر؛ لأنه إنما يتم على مذهب أرسطو وهو أن النفوس تحدث بحدوث الأبدان، وأما على مذهب الإشراقيين من أنها قديمة فلا، ومن زعم أنهم لا يقولون بعدم تناهيها فلم يتتبع مذهبهم، وناهيك أنهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نوع الإنسان والقول بالتناسخ، وكلاهما خلاف إجماعهم.

ومن التشكيكات في برهان التطبيق: أنه لو تم لزم تناهي الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته، وهو خلاف الإجماع، فأجاب بقوله: **(وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود)** في الخارج سواء كان وجوده معاً كالنفوس، أو متعاقباً كالأدوار الفلكية.

(دون ما هو وهمي محض) من غير أن يكون موجوداً في الخارج **(فإنه)** أي: تطبيقه **(ينقطع بانقطاع الوهم)** وتوضيحه: أنه لا بد في جريان التطبيق من تحقق آحاد السلسلتين؛ أما الأمور الاعتبارية: فلا وجود لها في الخارج، وهذا ظاهر، ولا في الذهن؛ لأنه لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً، فلا يجري التطبيق إلا في ما استحضره، فاللازم إنما هو تناهي ما يستحضره الوهم.

وأورد عليه الشارح في شرح «المقاصد»: بأن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة، ثم التطبيق بينهما إنما هو بحسب الذهن لا في الخارج فإن كفى حكم العقل كفى في الكل.

(فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن تطبق الجملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية والثانية من اثنين لا إلى نهاية) أو يطبق الآحاد بالعشرات أو العشرات بالمئات، وإنما لا يرد النقض؛ لأن مراتب الأعداد وهميّة.

وأورد عليه: أن العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء؛ لأنه كم عندهم، والكم عرض.

أجيب: بأن هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بأنه وهمي، على أن المحققين من الحكماء يوافقونهم في وهميته كما ذكره جلال الدواني.

(ولا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى) أي: المعلومات **(أكثر من الثانية)** أي: المقدورات؛ لأن ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدورة له، والمحالات معلومة غير مقدورة، والعامة إذا سمعوا ذلك أنكروا إنكاراً عظيماً زاعمين أنه مستلزم العجز، حتى سمعت بعض الموسومين بالعلم يقول: هو قادر على خلق شريكه وهكذا كمن بنى قصراً أو هدم مصراً إذا بطل التوحيد الذي هو أعظم أصول الإسلام بمراعاة القدرة على حسب وهمه الفاسد، وأنت تعلم أن تعلق إرادة الله سبحانه بالمحال محال، والعجز إنما يلزم فيمن أراد ولم يستطع فاحفظه.

(مع لا تناهيهما) وهذا النقض يرد على قولهم: إذا كان إحدى الجملتين أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما بالتطبيق، وتقريره: إن برهان التطبيق لو تم لزم انقطاع المقدورات أولاً، والمعلومات ثانياً، وذا باطل؛ لأنهما غير متناهيين.

(وذلك) أي: عدم ورود النقض بالأعداد والمعلومات والمقدورات ثابت **(لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات: أنها لا تتناهى إلى حد لا يتصور فوقه أخر)** فإنك لا تستطيع أن تتصور عدداً لا يمكن المزيد عليه؛ لأنك إذا تصورت مائة ألف ألف وضربتَه في عدد أوراق الأشجار وقطرات

البحار والأمطار ومثاقيل الأرض والجبال وذرات الرمال والكواكب وأنفاس الحيوانات كان المزيد عليها ممكناً في التصور وفي الوجود ولو أخذت لها أضعافاً مضاعفة ، فهذا معنى اللاتناهي مع أن الموجود بالفعل من العدد محصور سواء كان في الخارج أو في الذهن؛ أما الأول: فلأن المعدودات متناهية ، وأما الثاني: فلأن الذهن لا يستطيع إحضار ما لا يتناهى ، ، هكذا الحال في المعلومات والمقدورات.

(لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود فإنه محال) سواء كان الوجود خارجياً أو علمياً ، وبالجملة: الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناه ، والموهوم لا يجري فيه التطبيق.

بقي هٰهنا أبحاث:

البحث الأول: استشكل بعضهم لا تناهي نعيم الجنان وأيام الآخرة وأنفاس أهلها ، وجوابه ظاهر مما ذكره الشارح؛ فإنها وإن كانت لا تقف على حد لكن الداخل منها تحت الوجود متناهٍ أبداً.

البحث الثاني: قيل: مراتب الأعداد الغير المتناهية وإن لم تخرج إلى الوجود لكن يجب أن تكون معلومة له تعالى؛ لعموم علمه تعالى الممكنَ والمحالَ ، وكذلك نسبة التطبيق معلومة له. أجيب: بأن تعلق العلم بما لا يتناهى محال ولا يلزم الجهل كما أن تعلق القدرة بالمحال محال ولا يلزم العجز ، وبهذا ظهر الجواب عما قيل: إن عدد أنفاس أهل الآخرة إن كان معلوماً لله تعالى لزم انتهاؤها وإلا لزم الجهل.

البحث الثالث: أن القول بأن ما أحاط به العلم الإلٰهي متناه مما يشكل تحريره؛ وذلك لأن الداخل في علمه من أيام الآخرة والحوادث الكائنة فيها إن كان مقداراً متناهياً فلا بد أن ينصرم هذا لقدر المعلوم بعدد ، فيلزم أن يكون ما بعده من الأيام والحوادث غير معلوم وذا جهل ، وطال ما يخدش هذا الإشكال في قلبي حتى وجدت في كلام بعضهم: إن صفة العلم قديمة ولكن تعلقها بالحوادث إنما يتحقق عند وجودها ، ولا شك أن هذه التعلقات متناهية

وإن لم تقف إلى حد ، وهذا شديد البطلان؛ لاستلزامه الجهل قبل حدوث الحوادث ، وبالجملة: فجواب الشارح غير مرضي ، وأجاب المحقق الدواني بأن معلومات الله تعالى غير متناهية ، لكن علمه واحد بسيط إجمالي وليس بصور مفصلة ، فالمعلومات لا يجري فيها التطبيق؛ أما في الخارج: فلأن ما يخرج إلى الوجود الخارجي منها متناه ، وأما في العلم الإلهي: فلأنها متحدة لا تعدد فيها ، وهذا جيد لكن القول بالعلم الإجمالي رأي الفلاسفة.

(الواحد) يروى عن الأشعري أن الله تعالى واحد من طريق العدد ، وأنكر ذلك آخرون ، ومنهم أبو العباس القلانسي؛ أما أولاً: فلأنه يلزم إدخاله في المعدودات فيلزم تكثره بما يضم إليه من العدد ، وتقلله بدونه ، وأما ثانياً: فلأن كل عدد متناه والله سبحانه لا يتناهى ، وأقول: لا يخفى أن هذين الدليلين من كلام غير المحصلين أما الأول: فلأن الواحد المعدود مع غيره باق على وحدته.

وأما الثاني: فلأنهم لا يريدون بعدم تناهي الواجب تعالى أن له كثرة لا تحصى ، كيف وذلك شرك أو تركيب؟ نعم؛ لو احتجوا بأن إدخاله في المعدودات سوء أدب لكان له وجه كإنكار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على من جمع الله ورسوله في ضمير واحد فقال: ومن يعصهما فقد غوى ، وأما توجيه كلام الأشعري فهو أنه أراد أنه جزئي حقيقي ، وليس واحداً بالنوع أو الجنس ، وحاشا الأشعري أن يتكلم في الإلهيات بما لا يحسن **(يعني أن صانع العالم واحد فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة)** اعلم أن البراهين القائمة على وحدة الحق سبحانه منها: ما قامت على أن الصانع واحد كدليل التمانع ، ومنها: ما قامت على أن الواجب تعالى واحد كقولهم: لو وجد واجبان لاشتركا في الوجوب وتمايزا بغيره ، فيلزم تركيب الواجب وهومحال ، فأشار الشارح رحمه الله إلى الوجهين جميعاً ، والأول مبني على ظاهر كلام المصنف رحمه الله: والمحدث للعالم هو الله.

والثاني على ما اختاره من تفسير الجلالة بالواجب ، وإنما لم يذكر الشارح رحمه الله دليل الثاني؛ لأنه بكلام المتأخرين أنسب؛ لتفرعه على أصول

فلسفية ، هذا ما عندنا في توجيه المقام ، وذكر بعضهم: إنما تعرض بذكر وحدة الواجب دفعاً لتوهم الاستدراك ، ووجه الاستدراك: أن الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو واحد ألبتة ، ووجه الدفع: أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات ، ودفع بأنه لا استدراك بعد ما فسر الجلالة بالواجب. وقال بعضهم: إن أصل التوحيد هو عدم الاشتراك في صفة الوجوب ، فكان حقيقاً بالتصريح ، وأما عدم الشرك في الصنع واستحقاق العبادة فمن لوازمه.

(**والمشهور في ذلك**) الظاهر أنه إشارة إلى وحدة الصانع كما هو المناسب للتمانع والملائم لكلام المصنف رحمه الله: المحدث للعالم هو الله ، وقال بعضهم: إنه إشارة إلى وحدة الواجب ، فأورد عليه أنه يحتمل أن يكون أحد الواجبين صانعاً ، والآخر معطلاً ، أو يكون أحدهما صانعاً قادراً ، والآخر منهما صانعاً موجباً يوافق إيجابه قدرة الآخر ، فلا يكون تمانع فتكلف في الجواب أولاً: بأن المدعى هو أن الواجب الموصوف بالصنع والقدرة واحد وثانياً: بأن التعطل والإيجاب نقص ، فينافي الوجوب.

إن قلت: التكلف مشترك؛ لأن احتمال كون أحد الصانعين موجباً يمنع صحة الدليل على وحدة الصانع أيضاً.

قلت: لا نسلم؛ إذ المطلوب أن محدث العالم واحد ، وقد ثبت أن الموجب لا يكون محدثاً.

(**بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى**: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]) وهذا أحد كمالات الكلام القديم؛ فإن ظاهر الآية دليل ظني قريب إلى الأفهام، أريد إقناع عوام الأمة به، وباطنها برهان يقيني لمن وفق النظر ، وفي الحديث: «لكل آية ظهر وبطن» رواه الفريابي عن الحسن مرسلاً.

(**وتقريره: أنه لو أمكن إلٰهان**) هذا أفضل من قولهم لو وجد إلٰهان؛ لأن كمال التوحيد نفي إمكان الشريك ، وهل يكون نفي وجود الشريك مع عدم التعرض بنفي إمكانه كافياً في باب التوحيد؟ فالظاهر: نعم ، لكن إثبات الإمكان ينبغي أن يكون منافياً للتوحيد فافهم.

(لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه) وإنما أمكن التمانع **(لأن كلاً منهما)** أي: من الحركة والسكون **(في نفسه أمر ممكن)** وهذا ظاهر **(وكذا تعلق الإرادة بكل منهما)** أي: هو ممكن أيضاً **(إذ لا تضاد بين الإرادتين)** أي: لا تدافع بين تعلقيهما **(بل التدافع بين المرادين)** أي: الحركة والسكون دفع لما يقال: إنه يحتمل أن يكون اجتماع الإرادتين محالاً، وحاصل الدفع: أن الممتنع هو اجتماع المرادين؛ أما اجتماع الإرادتين فأمر ممكن في نفسه، ثم الظاهر أن المراد بالتضاد التدافع المانع عن الاجتماع، وهذا أعم من أن يكون بالتضاد الاصطلاحي وهو كون أمرين وجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والسواد، أو يكون بالعدم والملكة كالعمى والبصر، أو يكون بالإيجاب والسلب كالإنسان واللاإنسان.

وقد يزعم أن المراد هو الاصطلاحي فأورد عليه: أن نفيه لا يستلزم جواز الاجتماع؛ إذ مانع الاجتماع لا ينحصر فيه. وأجيب: بأن التعلقين وجوديان، فلو ثبت بينهما تناف كان هو التضاد، ودفع بأنه يستلزم أن يكون المثبت بين الحركة والسكون هو التضاد، وليس كذلك.

وعندي: أن التدافع مبني على مذهب المتكلمين؛ فإن السكون عندهم عرض موجود يضاد الحركة، أما كونهما عدماً وملكة فمذهب الفلاسفة.

(وحينئذ) أي: حين إذا أراد أحدهما حركته والآخر سكونه **(إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أولا يحصل شيء منهما فيلزم عجزهما معاً، أو يحصل أحدهما بدون الآخر، فيلزم عجز أحدهما وهو)** أي: العجز **(أمارة الحدوث والإمكان)** أي: دليلهما، وليس المراد بالأمارة الدليل الظني كما هو مصطلح المناظرين، وإلا لم يتم البرهان.

(لما فيه) أي: في العجز **(من شائبة الاحتياج)** لأنه يحتاج في حصول مراده إلى أن لا يزاحمه الآخر، والاحتياج نقض ينافي الوجوب.

وأورد عليه: أن المنافي للوجوب هو الاحتياج في الوجود، وأما في غيره فيحتاج المنافاة إلى دليل.

وأجاب المدقق: بأن الإجماع منعقد على أن الاحتياج مطلقاً نقص محال على الله سبحانه، ويرد عليه أن الإجماع حجة سمعية، وكلامنا في الحجة العقلية، وإلا فلا حاجة إلى تطويل الكلام في إثبات التمانع، بل يكفي أن يقال: أخبرنا الصادق بأنه تعالى واحد، وعندي: أن المدقق لم يقصد إجماع الأمة بل إجماع العقلاء كلهم حتى القائلين بالشريك أيضاً، فيكون الدليل إلزامياً عليهم، أو أراد بالإجماع كون الحكم بديهياً أولياً من ذكر الملزوم وإرادة اللازم.

وقد يزعم أن الاحتياج على إطلاقه ليس نقصاً محالاً؛ لأن الواجب لا يحتاج في الإيجاد إلى إمكان الشيء. قلنا: ليس احتياجاً عند من أمعن النظر؛ لأنه يستحيل أن يقصد الله سبحانه إيجاد الممتنع، والاحتياج إنما يلزم لو قصد فحجره امتناعه عن إيجاده.

(فالتعدد) أي: إمكانه **(مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون التعدد محالاً)** واعترض على البرهان بوجهين:

أحدهما: أنه لو تم لزم عدم الواجب المختار؛ لأنا نقول: صفاته ممكنة صادرة عن ذاته بالإيجاب، فلو أراد إعدام بعضها فإن حصل كل من مقتضى الذات والإرادة لاجتمع النقيضان، وإن حصل مقتضى الذات لزم العجز، وإن حصل مقتضى الإرادة لزم تخلف المعلوم عن العلة التامة.

وأجيب أولاً: بأنا فرضنا التعلقين معاً، وما ذكرتم ليس كذلك؛ إذ تعلق الذات بإيجاد الصفة قديم، وتعلق الإرادة بإعدامها حادث، فالمحال لم يلزم من دليلنا بل من دليل آخر.

وثانياً: باختيار الثاني وأن هذا العجز لا ينافي الألوهية؛ لأنه من قبل ذاته تعالى، بل هو ناشيء من كون كمالاته ممتنعة الانفكاك عنه، فهو مشعر بكماله لا بنقصه، وإنما المنافي للألوهية هو العجز الحاصل من مصادم أجنبي.

ثانيهما: أنه إذا تعلق إرادة أحد الإلٰهين بوجود الحركة استحال السكون، فعدم قدرة الآخر على السكون لاستحالته بالغير لا يستلزم العجز؛ ولذا لا يقدر الواجب تعالى على إعدام المعلوم مع وجود علته التامة.

أجيب أولاً: بأن السكون ممكن في نفسه ، فعدم القدرة عليه حاصل بحاجز أجنبي ، فهو عجز محال ، وعدم القدرة على إعدام المعلول ليس كذلك؛ إذ علة جميع الممكنات عندنا هو الحق سبحانه.

وثانياً: بأنا نفرض التعلقين معاً بلا سبق أحدهما.

(**وهذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه ، وإن قدر لزم عجز الآخر**) وهذه العبارة في غاية الحسن والإيجاز ، وإنما لم يتعرض صاحبها بذكر جميع الضدين؛ لأن استحالته غنية عن البيان في مواضع الإيجاز.

(**وبما ذكرنا**) في تقرير التمانع (**يندفع ما يقال إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع**) دفعه بقوله: لأمكن بينهما تمانع؛ وذلك لأن جواز الاتفاق لا ينافي إمكان التمانع ، والبرهان يتم بإمكان التمانع بلا حاجة إلى إثبات وقوعه.

(**أو أن يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامه المحال**) وهو العجز ، أو اجتماع الضدين ، ودفعه بقوله: لأن كلاً منهما في نفسه أمر ممكن.

(**وأن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد**) أي: كما يمتنع أن يريد الإله الواحد (**حركة زيد وسكونه معاً**) ودفعه بقوله: لا تضاد بين الإرادتين فلا يكون اجتماعهما محالاً ، وهذا بخلاف إرادة الواحد الحركة والسكون؛ فإنه اجتماع الإرادتين بين المتضادين ، فيكون محالاً.

(**واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾** [الأنبياء: ٢٢] **حجة إقناعية**) أي: ظنية يريد أن الدليل الذي يفيده لفظ هذه الآية ظني ، أما البرهان الذي يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها إلى باطنها فقطعي كما مر.

وإنما يسمى الدليل الظني إقناعياً؛ لأنه يقنع به من لا يحتمل كلفة البرهان ، وقال بعض المحشين: كونه إقناعياً إنما هو مع قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواتر ، وإلا فحجة قطعية.

قلت: وهو مبني على أنه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص، وقال بعضهم: لا يصح؛ لأنه دور، ولكن مختار الشارح أن صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(والملازمة) أي: كون الفساد لازماً للتعدد **(عادية)** أي: منسوبة إلى العادة، والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدوره عن فاعله مرات غير محصورة، وقد تطلق على تكرير هذا الفعل. **(على ما هو اللائق بالخطابيات)** أي: بالأدلة التي يقصد بها تسليم السامعين للمدعي على حسب الظن الغالب، والخَطابة بالفتح: قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادىء الرأي عند العامة من غير أن تكون مبرهنة، وهذه المقدمات أقسام، وهي أنفع بهم من البرهان؛ لأن مقدماتها مألوفة مقبولة فلا يستطيع أحد إنكارها حذراً عن طعن الجمهور، وسمى خطابة؛ لاستعمال الخطباء ـ أي: الواعظين ـ إياه، وإنما كان المقدمات العادية نسب بالخطابة؛ إذ المقصد منهما تسليم الجمهور وذا لا يمكن إلا بمقدمات مركوزة في طباعهم، والعاديات أولاها بذلك.

(فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم) بيان لقوله: والملازمة عادية، ويحتمل معنيين:

أحدهما: أن عادة الحكام من البشر جارية بالتمانع عند تعددهم.

ثانيهما: أن العادة الإلٰهية جارية بإحداث التمانع فيهم، والأول أظهر، وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد، وهو ظني سيما إذا كان للمدعي أن يبين فرقاً واضحاً بينهما، وهو أن التمانع من مقتضيات الطبائع الحيوانية كالطمع والغضب، ومن كان إلٰها كان منزهاً عنها.

واعترض بعض المحشين بأن عبارة الشرح تفيد أن الأحكام المستندة إلى العادة لا تكون قطعية، فيلزم أن لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة؛ لأن الملازمة بينهما عادية عند الأشاعرة، واللازم باطل.

وأقول: لم يفهم المحشي معنى العادية في الموضعين؛ فإن معنى كون النتيجة عادية: أن عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر

الصحيح ، ومعنى كون الملازمة عادية: أن جريان العادات يفيد الظن بالملازمة ، وهذا لا يوجب أن يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنياً ، كما أن كون خبر الواحد مفيداً للظن لا يستلزم أن يكون كل مسموع ظنياً .

(على ما أشير إليه بقوله تعالى) : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ (وَلَعَلَا ﴾) أي : غلب (﴿ بَعْضُهُمْ ﴾) أي : بعض الألهة (﴿ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون: ٩١] **وإلا**) أي : وإن لم نجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة عقلية كان الدليل غير تام .

(فإن أريد) بقوله تعالى : ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] **(الفساد بالفعل)** أي : **(خروجهما)** أي : السماء والأرض **(عن النظام المشاهد فمجرد التعدد)** بلا تمانع **(لا يستلزم الفساد؛ لجواز الاتفاق)** من الإلٰهين **(على هذا النظام)** بل المستلزم للفساد هو التمانع ، والآية غير مصرحة .

(وإن أريد إمكان الفساد) بأن يكون المعنى: لو كان فيهما آلهة لأمكن فسادهما **(فلا دليل على امتناعه)** أي: على استحالته ، فاللازم غير باطل **(بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام)** قال الله تعالى : ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] ، وقال: ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴾ [الانشقاق: ١] ، وقال: ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] وقال: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾[إبراهيم: ٤٨] .

(فيكون) الفساد **(ممكناً لا محالة)** إذ الوقوع فرع الإمكان ، فالحاصل: أنك إن أردت لو كان فيهما آلهة لوقع فسادهما فالملازمة ممنوعة؛ لجواز الاتفاق ، وإن أردت لو كان فيهما آلهة لأمكن فسادهما فبطلان التالي ممنوع ، فالدليل ليس يقينياً .

وأما إن جعلنا خطابة صح؛ لأنا نختار الشق الأول ، ونقول: إن الظن يستبعدالاتفاق .

بقي هٰهنا بحثان :

الأول: أن بعضهم أجاب باختيار الشق الأول ، وقال: جواز الاتفاق

يستلزم جواز التمانع المحال، نعم؛ لو وجب الاتفاق لتم الكلام، وقد يجاب: بأن المراد بالجواز هو الإمكان العام الشامل للوجوب.

وأجاب بعضهم: بأنه كلام على السند، وهو لا يفيد إلا إذا ثبت مساواة السند لنقيض المقدمة الممنوعة.

الثاني: أورد على جواز الاتفاق أنه يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص؛ أعني: هذا العالم المنظوم.

أقول: دفعه ظاهر؛ أما أولاً: فلأن كونه واحداً بالشخص غير معقول؛ لتركبه من أشخاص غير محصورة، بل من أنواع، بل من أجناس.

وأما ثانياً: فلأن معنى الاتفاق: أن يخلق أحدهما شيئاً فلا يزاحمه الآخر، لا أن يكونا مؤثرين في إيجاده.

(لا يقال: الملازمة قطعية، والمراد بفسادهما عدم تكونهما) أي: عدم وجودهما، وهذا منع لحصر الفساد في المعنيين المذكورين.

(بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها فلن يكن أحدهما) أي: أحد منهما على السلب الكلي **(صانعاً)** وذلك لمنع الآخر إياه. **(فلم يوجد مصنوع)** أصلاً واللازم باطل؛ لأن وجود المصنوعات بديهي، فكذا الملزوم.

(لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) حاصل الجواب منع الملازمة، والضمير راجع إلى إمكان التمانع، والمعنى: أن إمكان التمانع المحال يستلزم أن يكون التعدد الموجب له محالاً؛ لأن استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم، ولا يستلزم عدم المصنوعات؛ لجواز أن يخلقها أحدهما من غير وقوع التمانع؛ لأن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه، ويجوز أن يكون الضمير راجعاً إلى عدم تعدد الصانع، والمعنى: أن عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المسلتزم له أن لا يكون شيء منهما صانعاً، فإن أراد السائل بقوله: (فلم يكن أحدهما صانعاً) السلبَ الكلي لم يصح تفريعه على إمكان التمانع، أو السلب الجزئي لم يصح تفريق قوله: فلم يوجد مصنوع أصلاً عليه.

(**على أنه يرد منع الملازمة**) في الآية (**إن أريد عدم التكون بالفعل**) لجواز الاتفاق؛ فإن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه.

(**ومنع انتفاء اللازم**) أي: انتفاء إمكان عدم التكون (**إن أريد**) عدم (**بالإمكان**) وذلك لشهادة النصوص على انتفاء تكونهما عند زوال الدنيا، فالحاصل: أنك إن أردت لو كان آلهة لم يوجد المصنوعات فلا نسلِّم الملازمة؛ لجواز الاتفاق، وإن أردت لو كان آلهة لأمكن أن لا يوجد المصنوعات فلا نم أن هذا الإمكان منتف؛ فإن عدم وجودها ممكن بل واقع عند الحشر.

إن قلت: في الكلام تكرار؛ لأن الجواب الأول هو الشق الأول من العلاوة، وحاصلها: منع الملازمة.

أجيب: بأن الجواب الأول مبني على أن الظاهر المتبادر من قوله: عدم تكونها هو بالفعل، والعلاوة لإبطال الشقوق المحتملة كلها.

واعلم أن الشارح قد اجتهد في كون الآية حجة ظنية اتباعاً لأبي نصر الفارابي الحكيم، ولعل قلب المؤمن يتمنى كونها حجة قطعية وإن لم يكن الإقناع إجحافاً بالآية. وقال بعض المحققين: التمانع على رأي الحكماء أظهر؛ لأنهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعاته إرادة كافية في صدورها عنه، فإن كان هذا العلم حاصلاً لأحدهما فقط لزم الجهل، أولهما على نهج واحد لزم توارد علتين مستقلتين، أو على نهجين متغائرين لزم التمانع، وأفاد المحشي المدقق وجهين في قطعية الآية:

أحدهما: أن المعنى لو كان المؤثر في وجود السماء والأرض وغيرهما إلٰهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله أو بعضه؛ إذ تأثيرهما إما على سبيل الاستقلال، وإما على سبيل الاجتماع بأن يكون المؤثر مجموع القدرتين، وإما على سبيل التوزيع بأن يكون المؤثر في البعض أحدهما وفي بعضه ثانيهما، والكل محال؛ أما الأول: فللتوارد، وأما الأخيران: فلاستلزامهما إمكان التمانع المستحيل، وإذا استحال التمانع لم يكن أحدهما صانعاً، فيلزم انعدام العالم كله على تقدير الاجتماع؛ لانعدام جزء العلة، وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة.

ثانيهما: لو كان آلهة لم يوجد العالم بل لم يمكن؛ لأن مجموع التعدد وإمكان العالم مستلزم لإمكان التمانع المستحيل ، فإذا فرض التعدد واقعاً كان إمكان العالم مستلزماً لهذا المستحيل ، وكل ما يستلزم المحال محال ، فالعالم غير ممكن وذا باطل ، فثبت أن التعدد محال.

(**فإن قيل: مقتضى كلمة لو**) على ما ذكره النحاة (**انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول**) كما في قولك: لو جئتني لأعطيتك؛ فإن معناه انتفاء الإعطاء بسبب انتفاء المجيء (**فلا يفيد**) الآية (**إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد**) حاصل السؤال: أن الآية ليست على تركيب الحجج ، فلا يصح قولكم: هي حجة إقناعية ، وذلك بوجهين:

أحدهما: أن كلمة لو تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد ، وهذا غير مقصود ، بل المقصود أن انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعدد.

ثانيهما: أن لو تختص بزمان الماضي ، والمقصود انتفاء الآلهة في كل زمان.

(**قلنا: نعم**) هذا ثابت (**بحسب أصل اللغة**) أي: سلمنا أن المعنى الأصلي لكلمة لو هو ما ذكرت (**لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط**) فاندفع الاعتراض الأول (**من غير دلالة على تعيين زمان**) فاندفع الاعتراض الثاني ، وقد يجاب: بأن انتفاء التعدد في الماضي كاف في المقصود؛ إذ الحادث لا يكون إلٰها.

(**كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغير**) وقد يزعم أن المعنى الثاني من مخترعات أهل المعقول ، وهذا وهم فإنه جاء في استعمال أهل اللغة وإن كان قليلاً (**والآية من هذا القبيل**) إذ لو حملت على المعنى الأول لكانت كلاماً مهملاً لا يعظم جدواه.

(**وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط**) إشارة للعلامة ابن الحاجب؛ وذلك لأن بعض النحاة ذكروا أنّ لو يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ، فاعترض عليهم ابن الحاجب بأن الشرط سبب ،

والجزاء مسبب ، وكثيراً ما يكون لمسبب واحد أسباب مختلفة كالشمس والنار للإضاءة ، فانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب ، فالحق: أن يكون لا لامتناع الشرط لامتناع الجزاء؛ لأن نتفاء المسبب يستلزم انتفاء أسبابه أجمع ، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] استدلال بامتناع الفساد على امتناع التعدد دون العكس؟ لجواز أن يقع فساده بالإرادة الإلٰهية من غير تعدد. انتهى كلامه بالمعنى. ووجه الخبط: أنه زعم المعنى الانتفائي والاستدلالي واحداً مع أن كلاًّ منهما معنى مستقل.

(**القَدِيم وهذا تصريح بما علم التزاماً**) من قوله: الله ، وهذا مبني على ما ذكره الشارح رحمه الله من تفسير اسم الله في المصنف رحمه الله: والمحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب.

(**إذ الواجب لا يكون إلا قديماً؛ أي: لا ابتداء لوجوده**) تفسير لقوله: قديماً (**إذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم**) تفسير للحادث للتنبيه على أن مصطلح الفلاسفة غير مراد؛ فإنهم يسمون ما يحتاج في وجوده إلى الغير حادثاً ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم بزعمهم.

(**لكان وجوده من غيره ضرورة**) لأن المعدوم لا يكون موجداً لنفسه بداهة (**حتى وقع في كلام بعضهم: أن الواجب والقديم مترادفان**) غاية لقوله: الواجب لا يكون إلا قديماً؛ أي: بلغ استلزام الوجوب القدم إلى أن زعم بعضهم ترادفهما ، والترادف بين اللفظين: هو اتحاد معناهما كالقعود والجلوس ، والتساوي: أن يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر سواء اتحد المفهومان أم لا ، فالناطق والضاحك متساويان بلا ترادف. (**لكنه**) أي: ترادفهما (**ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين**) فإن الواجب ما يكون وجوده من ذاته ، والقديم ما لا يسبق عليه العدم.

وقال بعضهم: إن القول بترادفهما مبني على اصطلاح بعض القدماء من أن الترادف هو التساوي كما أن صاحب «التبصرة» أبا المعين النسفي ذكر أن الإيمان والإسلام مترادفان ، ثم ذكر لكل منهما مفهوماً على حدة.

(**وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق**) يريد بيان اختلاف المشائخ في تساويهما؛ فمذهب الجمهور أن القديم أعم؛ لأن الحق سبحانه واجب قديم، وصفاته قديمة غير واجبة؛ لقيام البراهين على أن الواجب واحد، وذهب الإمام القزيري إلى أنهما متساويان، والصفات أيضاً واجبة زعماً منه أن كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم، ويرد على كل من المذهبين أشكال صعب كما سيذكره الشارح.

(**فإن بعضهم ذهبوا إلى أن القديم أعم من الواجب لصدقه**) أي: لصدق القديم (**على صفات الواجب**) من غير صدق الواجب عليها، وإنما لم يذكره؛ لأن القول بعدم تعدد الواجب مشهور.

(**ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة**) جواب عما قيل: إن هؤلاء تحرزوا عن القول بتعدد الواجب، لكن يلزمهم تعدد القديم، وهو محال أيضاً عند أهل السنة. (**وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة**).

ثم شرع في مذهب القائلين بتساوي الواجب والقديم فقال: (**وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضريري ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته**) احتراز عن الواجب لغيره كالممكنات الموجودة؛ لما تقرر في محله من أن الممكن ما لم يجب لم يوجد (**هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه**) أي: مع قطع النظر عن الموجد (**فيحتاج في وجوده إلى مخصص**) أي: مرجح يخصص الوجود بالوقوع؛ لأن وجوده وعدمه متساويان في الجواز، والترجح بلا مرجح محال. (**فيكون محدثاً إذ لا معنى للمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر**) فيه بحث ظاهر؛ لأن المطلوب هو إثبات الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم، ولا يخفى أن تعلق الوجود بشيء آخر لا يستلزمه؛ لجواز أن يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لقدم علته كما قالت الفلاسفة في العالم.

والجواب: أنه قد ثبت أن الموجد هو المختار سبحانه، وأن معلول المختار مسبوق بالعدم؛ لأن إرادة إيجاده مقارنة لعدمه.

(**ثم اعترضوا**) أي: هؤلاء المستدلون على أنفسهم (**بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنى**) المراد بالمعنى هٰهنا: ما لا يقوم بنفسه، وهو أعم عند المتكلمين؛ لأن صفات الحق سبحانه تعالى معان عندهم لا أعراض.

(**فيلزم قيام المعنى بالمعنى**) وهو محال كما أن قيام العرض بالعرض محال، والدليل واحد وهو أن ما لا يقوم بنفسه لا يصلح لأن يقوم به غيره، وفيه بحث؛ لأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن من المعاني.

(**فأجابوا بأن كل صفة**) إلٰهية (**فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة**) أي: بقاء الصفة عينها، وليس أمراً زائداً عليها كقولهم: وجود الوجود عينه، والعجب من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف وجوابه السخيف وسكتوا عن أعظم الإشكالات وهو لزوم تعدد الواجب؟ وأيضاً: عدم قيام الواجب بنفسه، وأورد على الجواب إشكالان:

أحدهما: أنه لو تم لجاز بقاء العرض بناء على أن بقاءه عينه، وأجيب بأن بقاء العرض غير العرض؛ لانفكاكه عن البقاء في آن حدوثه.

الثاني: إنكم إن أردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع، وإن أردتم أن البقاء أمر اعتباري وليس موجود في الخارج قائماً بالصفة فهذا مسلم، لكن بقاء العرض أيضاً كذلك فيجوز بقاء العرض.

(**وهذا الكلام في غاية الصعوبة**) أي: القول بأن الصفات واجبة كما هو مذهب الضريري، والقول بأنها غير واجبة كما ذهب القائلون بأن القديم أعم، كلاهما مشكل.

(**فإن القول بتعدد الواجب مناف للتوحيد**) ردّ على الضريري، وبدأ به على عكس ترتيب ذكر المذهبين؛ لأن هذا الإيراد أشد بأساً، أو لأنه أخصر كلاماً.

وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أن المنافي للتوحيد هو إثبات الذوات الواجبة لا إثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب، وفيه بحث؛ لأن الأدلة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة.

ثانيهما: أن المراد بقولهم: صفات الله واجبة بالذات: أنها واجبة لذات الحق سبحانه ، بمعنى أن ذاته تعالى كافية في اقتضائها بلا حاجة إلى غير الذات ، وهذا لا ينافي إمكانها في حد نفسها واحتياجها إلى موصوفها ، وفي هذا التأويل بحث: أما أولاً: فلأنه لا يطابقها قولهم: الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته؛ لأن ضمير قولهم: لذاته يرجع إلى الموصول في الواجب ، فكما أن حمل الجلالة عليه حكم بكون الله تعالى واجباً بذاته ، فكذا عطف الصفات على الجلالة حكم بكون الصفات واجبة بذاتها.

وأما ثانياً: فلأن هذا التأويل يخالف استدلالهم؛ فإنه صريح في أن كل قديم فهو واجب بالذات وليس جائز العدم في نفسه ، وقد يجاب: بأنه يحتمل أن يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الأئمة من قلة التدبر في حقيقة كلامهم ، وعندي فيه نظر؛ لأنه و قع في كلام الضريري وهو إمام هؤلاء القوم هكذا: واجب الوجود لذاته مذكور يست كه نظير ندارد ، وأزلاً وأبداً موجود باشد وفرض عدم ومحال باشد وموجب وجودِ ذاتِ وباشد وآل خدائي تعالى است وصفاتِ وجل شأنه.

(والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن حادث) هذا إيراد على المذهب الأول ، وهو أن القديم أعم من الواجب ، وأن صفاته غير واجبة ومرادهم بالحادث: ما يسبق وجوده على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من أن القديم: ما لا أول لوجوده ، والحادث بخلافه ، وزعم الفلاسفة أن كلًّا من القدم والحدوث ، إما ذاتي ، وإما زماني؛ فالقديم والحادث بالزمان: ما ذكرهما أهل السنة ، وأما القديم بالذات: فما ليس وجوده من غيره ، وهو الواجب ، وأما الحادث بالذات: فما كان وجوده من غيره سواء كان قديماً بالذات قديماً بالزمان كالعالم ، أو مسبوقاً بالعدم؛ أي: حادثاً بالزمان كزيد وعمرو ، وهذا التقسيم باطل عند أهل السنة.

(فإن زعموا) أي: القائلون بإمكان الصفات في الجواب عن هذه المنافاة **(أنها)** أي: الصفات **(قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ، وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب سبحانه)** وحاصله:

أن مراد المشائخ بقولهم: كل ممكن حادث هو الحدوث الذاتي ، وهو لا ينافي القدم الزماني ، فالصفات حادثة بالذات؛ لأن وجودها مستند إلى ذات الحق سبحانه ، وقديمة بالزمان؛ إذ لا أول لوجودها.

(فهو باطل؛ لأنه قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني وفيه) أي: في القول بأن الصفات قديمة بالزمان ، حادثة بالذات **(رفض)** أي: ترك **(لكثير من القواعد)** الإسلامية؛ **فإحداها**: أن الواجب سبحانه فاعل بالاختيار ، **والثانية**: أن معلول المختار حادث بالزمان ، **والثالثة**: أن الإيجاب ـ أي: عدم الاختيار ـ نقص ، وإنما لزم رفض هذه القواعد؛ لأن الصفات القديمة إن صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية ، وبطل الاستدلال على حدوث العالم بأن الصانع مختار ، وإن صدرت بلا اختياره لزم رفض الأولى ، وإن قيل: يصدر الصفات بالإيجاب والعالم بالاختيار لزم رفض الثالثة.

والرابعة: أن التأدب في الإلٰهيات واجب ، إنما لزم رفضه؛ لأن وصف الصفات بالحدوث بلا إذن شرعي جرأة ، ويجوز أن يكون المعنى: أن في تقسيم الفلاسفة رفضاً للقواعد؛ وذلك لأن الداعي لهم إلى هذا التقسيم هو أن الواجب ليس مختاراً ، وأن العالم قديم بالزمان ، حادث بالذات ، وكلاهما باطل عند أهل السنة.

(وسيأتي) في شرح قول المصنف رحمه الله في الصفات: وهي لا هو ولا غيره.

(لهذا) أي: لكون الصفات واجبة أو ممكنة **(زيادة تحقيق)** وهي أن الصفات ممكنة في نفسها ، ومعنى قولهم: واجب الوجود هو الله وصفاته: أن صفاته واجبة لذات الله تعالى ، والممكن إذا كان واجباً للقديم فليس قدمه محالاً. انتهى ملخصه. هذا ما يتعلق بشرح الكتاب ، وإن شئت أن تسمع خلاصة هذا البحث فاسمع أن مذاهب أهل السنة فيه ثلاثة:

أحدها: مذهب الضريري: أن الصفات واجبة لذاتها ، وهذا سهو للزوم تعدد الواجب.

ثانيهما: ما عليه جمهور المحققين: وهو أن الصفات ممكنة قديمة صادرة بالإيجاب عن ذات الحق سبحانه، واعترض عليهم بوجوه:

الأول: أنه ينافي قولهم: كل ممكن حادث، وأجيب أولاً: بأنه خاص بالصادر بالاختيار، وثانياً: بأن معناه حادث بالذات، أما دفعه بأنه قول بما ذهب إليه الفلاسفة ففيه نظر؛ إذ ليس مخالفتهم واجبة في كل قول ولو كان حقاً، فلا بأس في تقسيم الحدوث والقدم إلى ذاتي وزماني إذا اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه تقدس.

الثاني: أن الواجب مختار، فيجب أن يكون معلوله مسبوقاً بالعدم. أجيب أولاً: بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات؛ إذ من جملتها القدرة والاختيار، فلو كان وجودهما بالقدرة والاختيار لزم سبق الشيء على نفسه، وأورد عليه: أن الإيجاب نقص عندكم، وأجيب: بأنه نقص في غير الصفات؛ لأن الصفات كمالات، وإيجاب الكمال كمال، والخلو عنه نقص، وأورد عليه:

أولاً: بأن إفاضة الوجود على الممكنات أيضاً كمال، **وثانياً**: بما ذهب إليه سيف الدين الآمدي من منع القاعدة حيث جوز أن يكون تقدم اختياره على معلوله ذاتياً لا زمانياً.

الثالث: أن المتكلمين على أن المحوج إلى العلة الحدوث لا الإمكان، فيلزم أن لا يكون الذات علة للصفات القديمة، وأجيب: بتخصيص القاعدة بما سوى الصفات.

الرابع: أن البسيط لا يكون فاعلاً لشيء وقابلاً له معاً؛ لأن جهة الفعل غير جهة القول، فيلزم التركيب، والجواب أن الفعل والقبول من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، وتعدد الاعتبارات لا يستلزم كثرة في الذات.

ثالثها: للصوفية وبعض الأشاعرة: وهو أن الصفات عين الذات، وهذا منزه عن الإشكالات الواردة على المذهبين الأولين، وكل ما أورد الجمهور في إبطاله فغير تام، والله سبحانه أعلم.

(الحيُّ القَادرُ العَلِيمُ السَّمِيْعُ البَصِيْرُ الشَّائيُ المُرِيْدُ) الشائي: اسم فاعل من شاء، وهو مرادف المريد، وذكرهما؛ لأن النصوص الناطقة بهذه الصفة

وقعت تارة بلفظ المشيئة ، وتارة بلفظ الإرادة ، وزعمت الكرامية المشيئة الآلية والإرادة تحدث عند إيجاد الشيء .

(**لأن بداهة العقل**) أي : أول توجهه (**جازمة بأن محدث العالم**) الكائن ، أو حال كونه (**على هذا النمط**) بفتحتين : الطريقة أو النوع (**البديع**) العجيب و(**النظام المحكم**) بفتح الكاف ؛ أي : الممنوع عن الفساد ، أو المشتمل على الحكمة (**مع ما يشتمل**) العالم (**عليه من الأفعال المتقنة**) بفتح القاف المستحكمة بلا خلل (**والنقوش المستحسنة لا يكون**) أي : المحدث (**بدون هذه الصفات**) وقد يوضح بأن النمط البديع يدل على العلم ، والحدوث على القدرة ، والإرادة والكل على الحياة ، أما الدلالة على السمع والبصر ففيها بحث ؛ لأن الدليل العقلي لا يكفي لإثباتها كما صرحوا به ، وأجيب : بأن المراد هٰهنا بالسمع والبصر إدراك المسموعات والمبصرات ، ولا شك في أن كون المختار سبحانه خالقاً لها يدل على أنه يدركها ، وأما إثبات أن السمع والبصر صفتان زائدتان هما مبدأ الإدراك فليس هذا محل بيانه ، ثم إن عندي أن النقوش المستحسنة تهدي العقل السليم إلى البصر ، وما قيل : إن إيجاد الأصوات لا يكون بدون علمها وهو السمع ، فأقول : فيه بحث .

وأما ثانياً : فلأنه منقوض بأول صوت خلقه ، بقي في دليل الشارح رحمه الله بحث : وهو أن الدليل إنما يتم إذا كان العالم صادراً عن الواجب بلا واسطة ، وإلا فيجوز أن يكون الواجب موجباً غير موصوف ببعض هذه الصفات ، ويصدر عنه مصنوع موصوف بهذه الصفات موجد لهذا العالم .

أجيب : بأنه قد سبق أن العالم حادث بجميعه ، وأن محدثه الواجب سبحانه ، فخلاصة الدليل : أن محدث جميع العالم على النمط البديع لا يكون بدون هذه الصفات ، ولا شك أن الواسطة من جملة العالم فيكون محكوماً عليه بالحدوث ، فلا يصدر عن الموجب ؛ لأن الصادر عن الموجب قديم ألبتة ، واعترض على هذا الجواب : بأن الثابت فيما قبل هو حدوث الأعيان والأعراض ، ولا بد من نفي المجردات أو حدوثها .

(على أن أضدادها نقائص) دليل ثان تقريره: أنه لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وهي الموت والعجز والجهل والصمم والبكم والعمي والاضطرار وهي نقائص.

(يجب تنزيه الله تعالى عنها) قالوا: فيه بحث؛ أما أولاً: فلأنا لا نسلم أنها أضدادها بل إعدام ملكاتها، ويجوز اتفاع الملكات وإعدامها؛ لعدم قابلية المحل كالبصر والعمى في الجدار.

وأما ثانياً: فلأنا لا نم استحالة الخلو عن الشيء وضده؛ فإن الهواء خال عن الألوان المتضادة كلها.

قلت: ثبوت الحياة بديهي، وكذلك كون الحي قابلاً للصفات الباقية، وكذا اتصافه بأضدادها عند عدم الاتصاف بها.

(وأيضاً: قد ورد الشرع بها) دليل ثالث بيانه: أن القرآن والأحاديث المتواترة نطقت بإثباتها وهي أمور لا يستحيلها العقل؛ فوجب الإيمان بها، والضمير المجرور للصفات المذكورة، وقيل: لجميع ما يحمل على الواجب سبحانه؛ لقوله: بخلاف وجود الصانع، وفيه نظر؛ لأنه خلاف الظاهر، وهذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل. فافهم.

(وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) دفع لما يظن من أن تصديق الشرع موقوف على العلم بأن الله الموصوف بصفات الكمال أرسل هذا الشرع لنظام خلقه، فإثبات الصفات بالشرع مشتمل على الدور، وحاصل الجواب: أن تصديق الشرع إنما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى كحياته وكلامه وعلمه وقدرته وإرادته، بخلاف السمع والبصر؛ فإنه لا يتوقف الإرسال عليهما.

(فيصح التمسك بالشرع فيها) وكذا يصح التمسك به على شمول الإرادة والعلم والقدرة **(كالتوحيد)** أي: كما أنه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى: لا إلٰه إلا الله؛ وذلك لأنه إذا كان في البلد أميران ويفعل كل منهما ما شاء من تنعيم وعذاب؛ فإن العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما أمر.

(**بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك**) كالعلم والإرادة والقدرة (**مما يتوقف ثبوت الشرع عليه**) فإنه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدور؛ إذ لا يمكن الإرسال إلا إذا كان المرسل موجوداً أو عالماً بالرسول وآمراً وناهياً ومريداً لأن يطاع وقادراً على الإرسال ، وأنكر بعضهم توقفه على الكلام؛ لجواز أن يخلق في الرسول علماً ضرورياً برسالته وشرائعه ، وأنكر بعضهم التوقف على العلم بل قيل: مشاهدة المعجزة توجب يقيناً عادياً بصدق الرسول من غير توقف إلا على العلم بوجود الحق سبحانه ، فيصح التمسك في سائر الصفات بالشرع، وفيه خلاص عن تكلف الأدلة العقلية، والحمد لله على ذلك.

(**ليسَ بِعرضٍ؛ لأنه لا يقوم بذاته بل يفتقر**) أي: يحتاج (**إلى محل يقومه**) التقويم: قائم داشتن وهذا من الوجوب على مراحل.

(**ولأنه يمتنع بقاؤه**) ذهبت الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين بل ينعدم ويتجدد مثله في كل آن ، وأورد عليهم: أنه سفسطة؛ لأنا نقطع ببقاء لون هذا الثوب مثلاً ، فأجابوا بأنه من غلط الحس ، كما أنا نزعم أن نار الفتيلة قائمة مع أنها سيالة تنطفىء ويعقبها أخرى ، وكان الأنسب ترك هذا الدليل؛ لأن إثباته مشكل مع أن كون الحق تعالى ليس بعرض من البديهيات الواضحة بعد تصور مفهومي الواجب والعرض.

(**وإلا**) أي: لو كان العرض باقياً. (**لكان البقاء معنى قائماً به**) أي: العرض ، والمعنى: ما يقابل الذات وهو ما لا يقوم بنفسه ، والمتكلمون ستعملونه أعم من العرض فيسمون الصفات الإلهية معاني لا أعراضاً.

(**فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال**) خلافاً للفلاسفة فإنهم جوَّزوا قيام العرض بالعرض.

(**لأن قيام العرض بالشيء معناه: أن تحيزه**) أي: تحيز العرض والتحيز: قبول الإشارة الحسية (**تابع لتحيزه والعرض لا تحيز بذاته**) بل إنما يتحيز تبعاً لموضوعه (**حتى يتحيز غيره بتبعيته**) غاية للمنفي بالميم؛ أي: لو كان له تحيز بذاته لأمكن تحيز غيره بتبعيته.

(**وهذا**) أي: دليل امتناع بقاء العرض (**مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده ، وأن القيام بغيره معناه التبعية في التحيز**) يريد أن الدليل موقوف على هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان.

(**والحق: أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله**) هذا إبطال للمقدمة الأولى.

(**وحقيقته**) أي: حقيقة البقاء (**الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني**) إزالة لما يتوهم من أن استمرار الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله أمر عدمي ، فتفسير البقاء بالأول إثبات للمقدمة الممنوعة ، وبالثاني مخالف لما يريد إثباته من كون البقاء عين الوجود ، وتقرير الجواب: أن التعبير بهما مبني على التسامح ، وحقيقة البقاء هو الوجود في الزمان الثاني فليس أمراً زائداً على الوجود بل عينه.

(**ومعنى قولنا: وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني**) جواب عن حجة القائلين بأن البقاء زائد على الوجود ، وتقرير الحجة: أن العقلاء متفقون على صحة قولهم: وجد الشيء فلم يبق ، فلو كان البقاء نفس الوجود لم يصح الإثبات والنفي معاً؛ فإنه تناقض كقولك: وجد فلم يوجد ، وحاصل الجواب: أن الإثبات والنفي لم يردا على الوجود في زمن واحد ، بل المثبت هو الوجود في الزمن الأول ، والمنفي هو الوجود في الزمن الثاني فلا تناقض كقولك: وجد أمس ، ولم يوجد اليوم.

(**وأن القيام هو الاختصاص الناعت**) هذا إبطال للمقدمة الثانية وعطف على أن البقاء استمرار الوجود ، والاختصاص الناعت: أن يكون بين الشيئين اختصاص يصير به أحدهما نعتاً للآخر كالبياض القائم بالجسم، فيقال: الجسم الأبيض ، وفي وصف الاختصاص بالناعت تسامح. (**كما في أوصاف الباري تعالى؛ فإنها قائمة بذات الباري تعالى ، ولا تحيز بطريق التبعية؛ لتنزهه تعالى عن التحيز**) دليل على أن القيام هو الاختصاص لا التحيز، وتقريره: أن أوصاف الحق تعالى قائمة به مع أنه لا تحيز قطعاً ، وأجيب: بأنه تعريف لقيام الأعراض بمحالها لا لمطلق القيام بالشيء ، فلا يرد الصفات؛ لأنها لا تسمى أعراضاً.

(وأن انتفاء الأجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك) أي: من الانتفاء والتجدد **(في الأعراض)** عطف على أن البقاء، وهو إبطال لقولهم: يمتنع بقاء العرض بعد إبطال دليله، وحاصله: أن الأعراض باقية؛ لأن بقاء الأجسام ضروري باتفاق الحكماء والأشاعرة، فلو جاز الانصرام والتجدد في الأعراض وبطل حكم الحس ببقائها لوجب أن يجوز ذلك في الأجسام أيضاً، وهو سفسطة باتفاق الفريقين؛ ولذلك أنكر الناس على النظام المعتزلي إنكاراً شديداً لتفرده بتجدد الأجسام، فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة، وقيل: نقض إجمالي؛ أي: لو صح دليلك للزم مخالفة الضرورة، وأورد على قوله: ليس بأبعد وجهان:

أحدهما: أن الأعراض أضعف وجوداً من الجواهر فتجدد الجواهر أبعد.

ثانيهما: أن تجدد الأجسام أبعد أنه يستلزم سقوط الجزاء والتكليف والقصاص، بخلاف الأعراض، والجواب عنهما: بأن الحاكم بقيامهما هو الحس ولا تفاوت بين الجوهر والعرض في كونهما محسوسين.

(نعم) تسليم لضعف بعض أدلة الفلاسفة بعد ما نصر مذهبهم على طريق أهل الإنصاف **(تمسكهم)** أي: الفلاسفة **(في)** جواز **(قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها)** حيث قالوا: الحركة عرض قائم بالجسم، والسرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة **(ليس بتام إذ ليس ههنا)** أي: في الحركة السريعة والبطيئة **(شيء هو حركة، وآخر هو سرعة أو بطء)** حتى يقال: إنهما قائمان بالحركة **(بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالنسبة إلى بعض بطيئة، وبهذا تبين أنه ليس السرعة والبطيء)** أي: الحركة السريعة والبطيئة **(نوعين مختلفين من الحركة؛ إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات)** فإن الإنسان إنسان سواء أضيف إلى فرس أو بقر.

(ولا جِسم؛ لأنه مركب) من الجواهر الفردة **(ومتحيز)** ثابت في الحيز؛ أي: الإمكانٌ **(وذلك أمارة الحدوث)** لأن المركب محتاج إلى أجزائه، والمتحيز محتاج إلى حيزه، والاحتياج من خواص الممكن.

(ولا جوهَرٍ ؛ أما عندنا : فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز ، وجزء من الجسم ، والله تعالى منزه عن ذلك ، وأما عند الفلاسفة : فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع) حيث قالوا : الجوهر موجود لا في موضوع ، والعرض موجود في موضوع ، والموضوع : هو المحل المستغني في تقومه عن الحال فيه كالجسم المستغني عما يحل فيه من اللون والحركة ، والمحل أعم من الموضوع ؛ لأنه قد يحتاج ما يحل فيه كالهيولى والصورة ؛ فإنهما جوهران ، والصورة حالة في الهيولى ومع ذلك فالهيولى محتاجة في تقومها إلى الصورة .

(مجرداً كان) كالعقول والنفوس ؛ فإنها مجردة عن المادة والجهة والمكان **(أو متحيزاً)** كالجسم والهيولى والصورة **(لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في الموضوع)** يريد أن ظاهر قولهم : موجود لا في موضوع يتناول الواجب ، ولكنه يظهر بعد التحقيق أنهم لا يطلقون الجوهر على الواجب ، وهذا بوجهين : أحدهما : أنهم قسموا المفهوم إلى واجب وممكن ، والممكن إلى جوهر وعرض ، فالجوهر قسم من الممكن عندهم .

ثانيهما : أنهم فسروا الجوهر بماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع ، والعرض بماهية إذا وجدت كانت في موضوع ومطلوبهم الإشارة إلى أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها ، فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب ، لأن وجوده الخاص عين ماهيته عندهم .

(وأما إذا أريد بهما) أي : بالجسم والجوهر **(القائم بذاته)** كبعض المبتدعة فأنهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ، ويفسرون الجسم بالقائم بذاته .

(والموجود لا في موضوع) لف ونشر مرتب **(فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المركب والمتحيز)** أي : لا يمتنع إطلاقهما على الواجب من حيث عدم صحة المعنى ، بل من حيث إنه ترك الأدب ، وهذا لوجهين :

أحدهما : أنه لم يوجد هذا على الإطلاق في القرآن والحديث ، ومذهب أهل السنة والجماعة أن لا يسمى الله سبحانه إلا بما ورد فيهما ؛ لقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف : ١٨٠] .

الثاني: أن الفهم يتبادر من الجسم والجوهر إلى المعنى الذي لا يصح على الواجب.

(وذهب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه) أما المجسمة فقالوا: هو جسم كسائر الأجسام جالس على العرش، وأما النصارى فقالوا: جوهر منقسم إلى ثلاثة أجزاء: الأب والابن وروح القدس، وهذا وجه آخر لترك إطلاق الجسم والجوهر؛ وذلك لأن موافقة المبتدعة في بدعتهم ممنوعة شرعاً ولو كان المقصود خلاف مقصودهم، ووقع في كثير من النسخ: وذهاب المجسمة بلفظ المصدر عطفاً على تبادر الفهم، وقيل: على عدم ورود الشرع، ومن العجائب: ما ذكر بعض المحشين أن قوله: وذهب المجسمة جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم: إن الجسم والجوهر لا يطلقان عليه تعالى والحال أن المجسمة والنصارى أطلقوهما.

(فإن قيل) اعتراض بالنقل على قوله: من جهة عدم ورود الشرع **(كيف صح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك)** كلفظ خدا بالفارسية **(مما لم يرد به الشرع؟ قلنا: بالإجماع)** وقد يقال: كلمة التوحيد تصحيح إطلاق الموجود **(وهو من الأدلة الشرعية)** لأنه قد ثبت بالقرآن والحديث أن الإجماع حجة، أما القرآن: فقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ولو اجتمعوا على الخطأ لأمروا بالمنكر ونهوا عن المعروف.

وأما الحديث: فقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[١]، وهو متواتر المعنى، ولكن في دعوى الإجماع في إطلاق هذه الأسماء بحث إلا أن يراد إجماع الجمهور.

---

(١) قوله: «لاتجتمع أمتي» إلخ.. هذا الحديث متواتر المعنى، وأخرج الترمذي عن ابن عمر مرفوعاً: «إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة»، ورواه الطبراني وأبو داوود وابن أبي عاصم والحافظ الضياء وابن جرير والحاكم وأبو نعيم وابن منده وأحمد بن أبي حيثمة عن أبي مالك الأشعري وابن عمر وأبي بصرة الغفاري وغيرهم رضي الله عنهم بألفاظ مختلفة «إشراق الأبصار في تخريج أحاديث نور الأنوار».

(وقد يقال) في الجواب لتصحيح إطلاق الموجود ونظائره: **(إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب)** قيل: لا وجه لاختصاص لزومه للواجب بعد ثبوت ترادف الكل.

وأُجيب: بأنه أراد مفهوم الواجب، وهو مفهوم الكل للترادف. وعندي: أن وجه الاختصاص أن المشهور في محاوراتهم ضم الوجود إلى الواجب، فيقال: واجب الوجود لا قديم الوجود.

(وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة) كلفظ الله **(فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة)** كالواجب والقديم **(أو من لغة أخرى)** كاسم خدا بالفارسية **(وما يلازم معناه)** كالموجود **(وفيه نظر)** من وجهين: أحدهما: في الترادف، وذلك لأن مفهوماتها متغايرة، فالله: علم للجزئي الحقيقي، ومعناه بحسب اللغة: المعبود، أو من يتحير العقل فيه، أو من يتضرع الكل إليه، أو من احتجب عن غيره: والواجب ما يمتنع عدمه، والقديم ما لا أول لوجوده، والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الإطلاق عليه تعالى؛ لأنه قد يكون أحدهما موهماً بالنقص فلا يصح إطلاقه؛ ولذا لا يطلق عليه العاقل وإن كان مترادفاً للعالم؛ لأنه من العقل بمعنى القيد عما لاينبغي، وكذلك حال اللازم؛ فإن الله تعالى خالق كل شيء، ويلزمه أن يكون خالق الخنازير مع أنه يجوز إطلاق الملزوم لا اللازم.

ثم اعلم أن مسألة التوقيف اختلف فيها اختلافاً كثيراً، قال بعض المحققين: لا نزاع في جواز إطلاق أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات كخدائي بالفارسية، وتنكري بالتركية، وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال.

وقال المعتزلة والكرامية: يجوز إطلاق كل مادل العقل على اتصافه تعالى به ولو لم يأذن به الشرع.

وقال قوم: يجوز ما يرادف الأسماء الشرعية إلا ما كان مخصوصاً بلغة الكفار.

وقال القاضي أبو بكر: كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهماً بنقص جاز إطلاقه.

وشرط آخرون مع ذلك أن يكون مشعراً بإجلال وتعظيم، وتوقف إمام الحرمين، وفصل الإمام الغزالي وقال: يجوز ما يدل على الصفة لا ما يدل على الذات.

وقال الإمام الأشعري: لا بد من إذن الشارع، وفي شرح «المواقف» هو المختار.

(وَلا مُصَوَّرٍ أي: ذي صورة وشكل) عطف تفسير **(مثل صورة إنسان وفرس وغيرهما)** وزعم المجسمة أنه على صورة إنسان.

(لأن ذلك من خواص الأجسام يحصل لها بواسطة الكميات) **كالطول والعرض والعمق (والكيفيات)** كالألوان والاستقامة والانحناء **(وإحاطة الحدود والنهايات)** قيل: الحد خارج عن المحدود والنهاية داخلة فيه، والظاهر أنهما مترادفان أو متساويان **(وَلاَ مَحْدُودٍ أي: ذي عدد وكثرة يعني ليس محلاً للكميات المتصلة)** تفسير لقوله: لا مصور ولا محدود، ويجوز أن يكون تفسيراً للثاني فقط **(كالمقادير)** من الخط والسطح والطول والعرض **(ولا المنفصلة كالأعداد تفسير)** لقوله: لا معدود، وتوضيح المقام أن الكم عرض يقبل القسمة لذاته، وهو قسمان:

أحدهما: متصل وهو الذي إذا قسم كان لقسميه حد مشترك يصح أن يعتبر حداً لكل من القسمين، وهو الزمان والخط والسطح والمقدار القائم بالجسم، ويدل على مغائرته الجسم أن يزداد المقدار وينقص في السمن الذائب والمنجمد مع أن الجسم باق، ثم إنا إذا قسمنا الخط بنقطة كانت النقطة حداً مشتركاً لكل من قسمي الخط، وكذا إذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بآن.

ثانيهما: منفصل وهو الذي لا يكون لقسميه حد مشترك وهو العدد؛ فإن العشرة إذا قسمت بستة وأربعة مثلاً لم يكن بين الستة والأربعة حدّ مشترك، وإلا صارت الستة سبعة، والأربعة خمسة.

(وهو ظاهر) أما المقادير: فلأنها من خواص الأجسام، وأما الأعداد: فلأنه ليس للواجب تعالى أجزاء ولا جزئيات ولا شركاء يقع في تعدادهم، فالعدد منفي بالمعاني الثلاثة وإن كان كلام الشرع ناظراً إلى الأول، أما الوصف بأنه تعالى واحد فليس من باب التعداد، لعدم التعدد مع أن الصحيح أن الواحد ليس بعدد.

(وَلاَ مُتَبَعِّضٍ وَلاَ مُتَجَزِّىء أي: ذي أبعاض وأجزاء وَلاَ مُتَرَكِّبٍ منها) أي: من الأبعاض والأجزاء **(لما في ذلك)** أي: التبعيض والتجزيء والتركب **(من الاحتياج إلى الأجزاء المنافي للوجوب، فما له أجزاء)** الفاء للتفصيل **(يسمى باعتبار تألفه منها)** أي: اجتماعه من الألفة بالضم وهو القرب بين الشيئين **(متركباً، وباعتبار انحلاله إليها)** أي: تفرقه إلى تلك الأجزاء عند التفريق **(متبعضاً ومتجزياً)** وهما مترادفان، وقد يفرق بأن التجزي انحلال إلى ما منه التركيب كانحلال الجسم إلى الجواهر الفردة، بخلاف التبعض كانحلاله إلى الجسمين.

(وَلاَ مُتَنَاهٍ؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد) خلافاً للكرامية، زعموا أنه غير متناه من جميع الجهات إلا من الجهة المتصلة بالعرش، كذا قيل، ولا يخفى أنه كما يجب تنزيهه تعالى عن التناهي، فكذا يجب عن عدم التناهي بالمعنى الذي قصدوه.

(وَلاَ يُوصَفُ بِالْمَائِيَّةِ) منسوبة إلى ما الاستفهامية مع زيادة الهمزة، وقد يزعم أنها منسوبة إلى ما هو بحذف الواو وقلب الهاء همزة، والأول أقرب.

(أي: المجانسة للأشياء) المجانسة: هو الاتحاد في الجنس، وللجنس معنيان: منطقي، ولغوي أعم منه، وهو الأمر الشامل العام؛ فإن الإنسان جنس لغوي لا منطقي، والظاهر أن الشرع أراد المنطقي.

(لأن معنى قولنا: ما هو) في اللغة **(أنه من أي جنس هو)** كما ذكره البيانيون، وقال السكاكي في «المفتاح»: ما: للسؤال عن الجنس، أراد الجنس اللغوي، ومقصود الشارح من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى

الاصطلاحي للماهية واللغوي لها ، وحاصله: أن أهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللغوي ، ويقولون في الجواب: إنسان ، أو فرس ، أو ثوب ، أو درهم ، فناسب أن يسمى المجانسة المنطقية وأيضاً: ماهية؛ لوقوع الجنس المنطقي أيضاً في جواب ما هو.

(والمجانسة) المنطقية **(توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة)** لأن ماله جنس لا يتقوم إلا بفصل يميزه عن من يشاركه في الجنس **(فيلزم التركيب)** من الجنس والفصل ، وأورد عليه: أن هذا تركيب عقلي ، والمنافي للوجوب هو التركيب الخارجي.

وأجيب: بأن العقلي مستلزم للخارجي؛ لأن الشيء البسيط لا يمكن انتزاع الجنس والفصل منه.

واعلم أن بعض المحشين شرح كلام الشارح بوجه آخر فأراد بقوله: أي: المجانسة للأشياء المعنى اللغوي استئناساً بظاهر قوله: لأن معنى قولنا: ما هو؟ من أي جنس هو؟ لأن هذا معنى لغوي لا منطقي ، ولا يخفى أن استئناسه مدفوع بما ذكرنا من أنه قصد وبيان المناسبة؛ أي: يرد عليه أن المجانسة اللغوية لا توجب التمايز بالفصول ، وأجيب بحمال الفصول على ما يعم المميز سواء كان فصلاً أو تشخصاً ، ودفع الجواب: بأن لزوم التركيب موقوف على كون التشخص أمراً وجودياً داخلاً في هويته ، وإثبات ذلك صعب.

(وَلاَ بِالْكَيْفِيَّةِ من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك) كاللون والضوء أما إطلاق النور والحسن: فليس بالمعنى المتعارف، وكذا الغضب والفرح والحلم، بل لها معانٍ يعرفها الله سبحانه وتعالى.

أما اللذة: فالحسية منها ممنوعة إجماعاً ، وأما العقلية فنفاها المتكلمون ، وأثبتها الحكماء قائلين: إن الحق سبحانه أجل مبتهج لعلمه بكمالاته العظيمة. وعندي: أنه لا يصادم أصلاً شرعياً؛ ولذا ذهب إليها الإمام حجة الإسلام الغزالي.

(مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب) فقد ذكر الحكماء أن اللون والطعم والرائحة إنما تحدث في الجسم إذا كان مركباً من العناصر

وتمازجت أجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية متشابهة تسمى المزاج ، أما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون خالياً عن هذه الكيفيات الثلاث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتي في أصل الشعلة . وأورد عليه : زرقة السماء ، وحُمرة المريخ ، وحلاوة الماء مع أن الكل بسيط بزعمهم.

فأجيب: بأن الزرقة متخيَّلة في الجو ، وألوان الكواكب متخيلة من أضوائها ، وعذوبة الماء متخلية من عذوبة الريق؛ لنفوذه مع الماء اللطيف ، فهذا رأيهم .

أما الأشعري وأصحابه: فعلى خلافه؛ لأنهم يقولون بجواز وجود هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فرد .

وقيل: إنما ذهب الشارح إلى مذهب الحكماء ، قصداً إلى ما جرت به العادة الإلهية .

قلت: ويرد عليه عدم تمام الدليل ؛ لأن جريان العادة على كون الكيفية في الأجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة اتصاف الواجب تعالىٰ بها ، وهذا ظاهر ، ولك أن تدعي الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الأجسام والجواهر الفردة .

(وَلاَ يَتَمَكَّنُ) اشتقاق مستحدث من المكان على جعل الميم أصلية ، كالحوقلة والتهليل .

(في مَكانٍ) تحقيق المقام موقوف على مقدمات :

المقدمة الأولى: ذهب الحكماء إلى أن في الجسم امتداداً هو عرض قائم به مستدلين بوجهين :

أحدهما : أن الشمعة إذا جعلت مدوَّرة ثم مربعة فقد تغير امتدادها من حال إلى حال مع بقاء جسميتها .

ثانيهما : أن امتداد السمن ينقص بجموده ويزيد بذوبانه مع أن حقيقة الجسم على حالها ، فعلم من الوجهين أن الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به ، ويسمى البعد المادي ، والبعد العرضي ، والجسم التعليمي ، وتسميته

بالجسم مجاز ، وذهب المتكلمون إلى أن هذا البعد موهوم بناء على أن الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال .

المقدمة الثانية: اختلف العقلاء في المكان على أقوال ، والمعتمد منها ثلاثة :

الأول: مذهب أفلاطون من أنه البعد الموجود الجوهري المجرد ينفذ فيه الجسم بطريق التداخل ، ولو لم يشغله الجسم لكان خلاءً ، وتوضيحه: أنا نجد في الحوض بعداً يحيط به أطراف الحوض ، وهذا البعد مملوء بالهواء فإذا دخله الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولاً بالماء ، فالبعد في الحالين قائم على حاله لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مغائر للبعد العرضي القائم بالهواء والماء؛ لأنه تابع لهما في دخول الحوض والخروج عنه ، ويسمى بعداً جوهرياً وبعداً مجرداً ، أو بعداً مفطوراً ـ بالفاء والقاف ـ لأنه أصل الفطرة ، ولأنه ذو أقطار .

أورد عليه أولاً: أن الحس لا يحكم في جوف الحوض إلا ببعد واحد .

أجيب: بأن العقل قد يحكم بما يقصر عنه الحس. وثانياً: أن تداخل البعدين محال ، وإلا جاز أن يجتمع العالم في بعد خردلة .

وأجيب: بأنه لا استحالة إذا كان مادياً والآخر مجرداً ، وإنما المحال تداخل الماديين .

وثالثاً: إن اجتماع المثلين محال. أجيب: بأن أحدهما جوهر والآخر عرض فلا تماثل .

الثاني: مذهب المتكلمين من أن المكان بعد موهوم ولا شيء محض وهو كمذهب أفلاطون إلا أن البعد وهمي عندهم ، وأورد عليهم: أن الجسم ينتقل من مكان إلى مكان ، والانتقال من المعدوم إلى المعدوم محال ، وأن المكان ينقسم إلى نصف وربع والمعدوم لا ينقسم .

وأجيب: بأن الانتقال من جسم إلى جسم والمنقسم هو الجسم المتمكن .

الثالث: مذهب أرسطاطاليس من أن المكان سطح باطن من الجسم الشامل المتمكن، وهو ينكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم.

وأورد عليه: أنه يلزم أن يكون المحمول في الصندوق إلى ألف فرسخ ساكن والطير الواقف في الريح والسمك الواقف في الماء الجاري متحركاً، وإذا تحركا على وفق جري الريح والماء فساكنين.

المقدمة الثالثة: اختلف العقلاء في تجوير فراغ في العالم لا يشغله جسم ويسمى الخلاء، فذهب المتكلمون وبعض أصحاب أفلاطون إلى التجويز، ولكن هذا الفراغ جوهر موجود عند الحكيم، ومعدوم وهمي عند المتكلم وأكثر الحكماء، على أن الخلاء محال، فللمجوز أنا إذا رفعنا صفحة ملسار عن مثلها دفعة حصل الخلاء في وسطها؛ لأن الهواء يتحرك تدريجاً من أطرافها إلى وسطها.

وأجيب: بأن الرفع محال وقد جرب. وللمانع التجارب كعدم انهباط الماء عن الجرة المنكبة على الماء إلا إذا جعل فيها ثقبة تدخل الهواء منها، وكارتفاع الماء في الأنبوبة الممصوصة، وإنما أطنبنا؛ لأن عامة من يدرس هذا الشرح في بلادنا لا يعرفون الحكمة الطبعية، فيشكل عليهم أمثال هذا المقام.

(لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد وآخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان) وأراد بالبعد الأول البعد القائم بالجسم وهو عرض عند الحكيم، وموهوم عند المتكلم، وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم، والجوهري المتحقق عند أفلاطون، والضمير في يسمونه للثاني، فقوله: متوهم أو متحقق يجوز أن يكون صفة للبعدين على التنازع، ولكن قوله: يسمونه المكان يدل على أنه صفة للثاني.

(والبعد) يريد تعريف البعد العرضي والجوهري معاً على سبيل اللف والنشر.

(عبارة عن امتداد قائم بالجسم) وهو العرضي **(أو بنفسه)** وهو المفطور الجوهري **(عند القائلين بوجود الخلاء)** وهم أفلاطون وأتباعه القائلون ببعد خال جوهري.

إن قلت: ماالسبب في ترك تعريف البعد الموهوم؟

قيل: لأنه يعرف قياساً عليهما، وهو بعد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه، وزعم بعض المحشين أن التعريف يعمّ الكل، وأن المراد بالقيام ما يعم الحقيقي والوهمي، وبالوجود المعنى اللغوي، ولا يخفى أنه تكلف بارد.

(والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي) فيكون منزهاً عن المكان، والفرق بينهما: أن الامتداد أعم من أن يكون قائماً بنفسه أو بالجسم، والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط، ففي الكلام تخصيص بعد تعميم للتأكيد.

إن قلت: ماللشارح لم يذكر مذهب أرسطاطاليس؟
قلت: لأنه ضعيف لما قد سبق، ولأنه لو كان المكان هو السطح لزم نقصان المكان بزيادة المتمكن وبالعكس، كذا إذا أملأنا نقرة الخشبة أو نقرتا الخشبة، وذا سفسطة.

(فإن قيل) مبنى السؤال اتحاد التمكن والتحيز **(الجوهر الفرد متحيز)** لأنه مشار بالإشارة الحسية **(ولا بعد فيه، وإلا لكان)** الجوهر الفرد **(متجزياً)** إذ كل بعد منقسم.

(قلنا: المتمكن أخص من المتحيز) اعلم أن الحيز قد يستعمل مرادفاً للمكان، وقد يستعمل أعم منه، ومنشأ السؤال هو الأول، وحاصل الجواب هو الثاني، وزعم بعض الأفاضل أن الاصطلاح الأول للحكماء، والثاني للمتكلمين.

(لأن الحيز) عند المتكلمين **(هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد)** كالجسم **(أو غير ممتد)** كالجوهر الفرد، فالأول مكان وحيز، والثاني حيز لا مكان.

قيل: هذا يخالف ما ذكره الشارح في آخر بحث حدوث العالم من أن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم. وأجيب: بأن المذكور ثمة تعريف حيز الجسم لا مطلق الحيز. **(فما ذكر)** من لزوم التجزي **(دليل على عدم التمكن في**

المكان) لا على عدم التحيز **(وأما الدليل على عدم التحيز: فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز)** وهو محال؛ لما ثبت من حدوث العالم.

وأورد عليه: أنه مبني على وجود الحيز، ومذهب المتكلمين أنه فراغ موهوم، وأزلية المعدوم غير محال.

أجيب بوجوه: أحدهما: أنه اختار وجود الحيز؛ لقوة الدليل على وجوده، وهو أنه مشار إليه بمعدوم.

ثانيهما: أن الدليل غير مبني على وجود الحيز بل الاحتياج إلى الحيز ينافي الوجوب موجوداً أو معدوماً، وفيه أنه لا معنى حينئذٍ للترديد بين قدمه وحدوثه.

ثالثها: أن المراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو عرض عندهم، والعرض لا يبقى زمانين، فيلزم تتالي الأكوان بلا نهاية، ويبطله برهان التطبيق.

(أولا فيكون محلاً للحوادث) لأن الكون في الحيز من الأعراض الموجودة في الخارج عند المتكلمين والحكماء.

(وأيضاً:) دليل ثان **(إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً)** وفيه بحثان:

أحدهما: أن الملازمة على تقدير المساواة ممنوعة؛ لجواز أن يكون الحيز والمتحيز غير متناهين.

وأجيب: بأن عدم تناهي الأبعاد باطل كما تبين في محله.

ثانيهما: أنه يحتمل أن يكون على تقدير النقصان جوهراً فرداً، ولا يلزم التناهي؛ لما مر من أنه من صفات المقادير والأعداد، والجزء لا مقدار له.

أجيب: بأن بديهة العقل تشهد على أن الواجب ليس جزءاً لا يتجزىء، فلا حاجة إلى إبطال هذا الاحتمال بالبرهان.

(أو يزيد عليه فيكون متجزياً) لأن بعضه يطابق الحيز، وبعضه يزيد عليه.

وأورد على الدليل: أن الحيز لا يكون إلا مساوياً للمتحيز. أجيب: بأن الترديد للمبالغة في بطلان الحيز على جميع التقديرات.

وعندي: أنه أراد بالحيز في هذا الدليل الحيز العرفي وهو مايمنع الجسم عن النزول تنبيهاً على رد المشتبهة؛ فإن بعضهم ذهب إلى أنه يملأ العرش، وقيل: هو على بعض العرش، وقيل: يزيد على العرش بأربعة أصابع من كل جهة، تعالى عن ذلك.

(وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة) مسألة أخرى ذكرها الشارح؛ لأنها من المهمات، وفي الشرط والجزاء إشارة إلى عذر المصنف رحمه الله في تركها؛ لأن قوله: (لا يتمكن) ينفي الجهة أيضاً.

(لا علو ولا سفل) كلاهما بالكسر **(ولا غيرهما)** من الشرق والغرب والجنوب والشمال **(لأنها)** أي: الجهات **(إما حدود وأطراف للأمكنة)** كما هو مذهب الحكماء **(أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء)** كما هو مذهب المتكلمين، يريد أن الجهة إما من عوارض المكان، أو نفس المكان، فالمنزه عن المكان منزه عن الجهة.

وتوضيح الكلام: أن الجهة تطلق على معنيين: منتهى الإشارات، ونفس الأمكنة، والأول مذهب الحكماء، والثاني مذهب المتكلمين، أما تحرير الأول فقالوا: الجهة موجودة مستدلين أولاً: بأنها يشار إليها بالإشارة الحسية، وثانياً: بأن المتحرك يقصدها بالحركة، والإشارة إلى معدوم والقصد إليه محالان، ثم قالوا: الجهة الحقيقة هو الفوق والتحت، وما سواهما من الجهات كاليمين والشمال فيختلف بتغير وضع الشخص، ثم الجهة لا تنقسم، وإلا فالإشارة إذا وصلت إلى جزئها الأقرب فإن انتهت هناك فهو الجهة لا ما بعدهما، وإلا فالجهة ما بعده لا هناك، فثبت أن الفوق والتحت عبارة عن نهايات وحدود غير مقسومة قائم بالأجسام، ثم إنه يجب أن يكون الجسم المحدد لهما كرة، فيكون الفوق سطحه المحدب، والتحت نقطة مركزه؛ ليكون كل من الفوق والتحت أبعد شيء عن الآخر، فالمحدد فلك محيط بعالم الأجسام، فقول الشارح: (حدود وأطراف للأمكنة) أراد بها المركز والمحيط؛ فإن جميع الأمكنة داخلة في محدب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني محدبه، والتحتاني مركزه ليس الخارج من هذا الفلك إلا العدم الصرف، أما

حكم الوهم بأن ما وراءه فضاء متناه فباطل ، وأما تحرير الثاني: فقال المتكلون: ليس الجهة ما ذكر الحكماء بل الجهات هي الأمكنة من حيث الإضافة؛ فإن السماء الأولى فوق بالنسبة إلى الأرض ، وتحت بالنسبة إلى الفلك الثاني ، فالإشارة الحسية وقصد المتحرك إنما هي إلى الأمكنة.

(وَلاَ يَجرِيْ عَلَيْهِ زَمَانٌ) قالوا: وجوده تعالى ليس في الزمان ، ومعنى كونه في الزمان: أن لا يمكن حصوله إلا في الزمان ، وفي «المواقف»: إن هذا مما لا نعرف للعقلاء فيه خلافاً.

(لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد ويقدر به متجدد آخر) المتجدد حادث يحدث شيئاً فشيئاً ، ولا يثبت على حال واحدة ، ولا شك أن بعض المتجددات معلوم وبعضها مجهول ، فإذا قدر المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الأشاعرة ، وقد ينعكس التقدير؛ لانعكاس العلم والجهل. فإذا قيل: متى قدم الأمير؟ فيقال: يوم ذهب زيد إن كان السائل عالماً بيوم ذهابه ، وإذا قيل: متى ذهب زيد؟ فيقال: يوم قدم الأمير إن كان السائل مستحضراً ليوم قدومه ، فعلى الأول يكون ذهاب زيد زماناً لقدوم الأمير ، وعلى الثاني بالعكس ، وتختلف الأزمنة لاختلاف التقديرات على حسب اصطلاحات الناس.

فإذا قيل: كم جلس الأمير؟ فيقول القارىء: قدر ما يقرأ سورة البقرة ، ويقول الخياط: قدر ما يخاط الثوب ، وتقول المرأة: قدر ما يغزل ربع رطل.

(وعند الفلاسفة) عبارة عن **(مقدار الحركة)** قال أرسطاطاليس: الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم مستدلاً بأن الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كمٌّ ، ويكون له فصول مشترك ، فهو كمٌّ متصلُ ، إذا لم يجتمع أجزاءه فهو مقدار لأمر غير مجتمع الأجزاء ، فثبت أنه مقدار للحركة ، ثم الزمان يستحيل انقطاعه ، وإلا لكان عدمه بعد وجوده ، وهذه البعدية لا تتصور إلا بالزمان ، فيلزم وجوده من فرض عدمه هذا خلف فهو مقدار لحركة مستديرة؛ لأن الحركة المستقيمة لا تذهب إلى غير نهاية؛ لقيام البرهان على تناهي الأبعاد ، ثم إنه يقدر به جميع الحركات فهو مقدار لأسرع الحركات ، ولا أسرع من حركة الفلك الأعظم فهو مقدارها ، وللمتكلمين عليه إيرادات بسطت في محلها.

(**والله تعالى منزه على ذلك**) أي: عن أن يجري عليه زمان؛ أما بمعنى المتجدد: فلأنه لا يتصور إلا فيما يحدث ويتجدد، والله سبحانه أزلي أبدي لا حدوث فيه ولا تجدد، وأما بمعنى مقدار الحركة: فلأن الموجود في الزمان ما ينطبق وجوده عليه، وهو لا يتصور إلا فيما يتغير بالتدريج، فما لا يتغير لا تعلق له بالزمان.

وههنا نكتة شريفة: وهي أن تنزه الحق سبحانه عن الزمان يحل كثيراً من الإشكالات، منها: لزوم العبث من الأمر والنهي في الأزل، ومنها: لزوم الكذب والحدوث في نحو ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] بلفظ الماضي، ومنها: تعطل السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات، ومنها: لزوم تغير العلم بالجزئيات، وكل ذلك لما أنه ليس بالنسبة إليه تعالى ماض وحال واستقبال وإن كان عالماً بكل ماضٍ وحالٍ ومستقبلٍ، والله سبحانه أعلم.

ثم إن الشارح أراد أن يذكر كلاماً جامعاً للتنزيهات المذكورة فقال: (**واعلم أنَّ ماذكره المصنف رحمه الله من التنزيهات بعضها يغني عن البعض**) فإن قوله: ليس بعرض ولا جسم يغني عن قوله: لا مصور ولا محدود ولا متبعض ولا متجزي ولا متركب، وكذلك أحد هذ الثلاثة يغنى عن صاحبيه، وقوله: الواحد يغني عن قوله: لا معدود (**إلا أنه حاول**) أي: طلب وأراد (**التفصيل والتوضيح في ذلك؛ قضاء لحق الواجب**) يجوز أن يراد به واجب الوجود، أو يراد به ما يجب على العبد وهو الأظهر.

(**في باب التنزيه ورد على المشبهة**) قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة (**والمجسمة**) قوم يقولون: إنه جسم، وأقاويلهما متقاربة (**وسائر فرق الضلال والطغيان**) كالحلولية والاتحادية القائلين بحلول الواجب واتحاده بالأجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام، وغلاة الشيعة في الأئمة الاثني عشرة، وكالكرامية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث، وكالثنوية القائلين بإلهين: نور وظلمة، وكالحمقاء القائلين بالولد، قيل: وكالفلاسفة القائلين باللذة العقلية.

قلت: وذهب الإمام الغزالي إلى إثباتها على أنها ليست من الكيفيات كلذة المخلوقات، والله تعالى أعلم.

(**بأبلغ وجه وأوكده فلم يبال**) تفريع على قوله: حاول، والمبالاة: يرواه واشتن (**بتكرير الألفاظ المترادفة**) كالمتبعض والمتجزي (**والتصريح بما علم بطريق الالتزام**) فإن قوله: ليس بجسم ولا عرض يدل بالالتزام على أنه غير محدود ولا متناه.

(**ثم إن مبنى التنزيه**) مصدر ميمي (**عما**) الجار متعلق بالتنزيه (**ذكرت**) ماض مجهول، والضمير إلى (ما) لتأويله بالأشياء المذكورة.

(**على أنها**) خبر أن والضمير لما ذكرت (**تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه**) في شرح كل كلمة (**لا على ما ذهب إليه المشائخ**) عطف على قوله: على أنها تنافي، ولعل غرض المشائخ إقناع العوام بما يقرب إلى عقولهم (**من أنَّ معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه**) يقال: هذا أمر عارض؛ أي: لا قيام له، وهذه الصفة عارضة؛ أي: ليست بأصلية، ومنه: قيل للسحاب: عارض؛ لسرعة زواله، وفيه أن النزاع في مفهوم العرض لا في المعنى اللغوي لهذا اللفظ.

(**ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره**) من قولهم: خلق الله عالم الأجسام من جوهر غلظه كغلظ سبع أرضين.

(**ومعنى الجسم: ما يتركب هو من غيره بدليل قولهم: هذا أجسم من ذلك**) أي: أكثر أجزاءً، وأعظم حجماً، وفي الوجهين نظر كما مر في العرض.

(**وأن الواجب**) ليس مركباً لأنه (**لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال**) أي: جميعها (**فيلزم تعدد الواجب**) إذ أعظم صفات الكمال الوجوب (**أو لا**) أي: لم يتصف بجميعها، وهذا بانتفاء الكل أو البعض (**فيلزم النقص**) لفوات بعض الكمالات، وقد يوجه لزوم النقص بأنه لو لم يتصف بها لم يتصف بالوجوب؛ لأنه من جملتها، فيلزم الإمكان وهو معدن كل نقص، وفيه بحث؛ لأنه مبني على أنَّ معنى قوله: (أو لا) أن لم يتصف بشيء منها، وهذا غير صحيح، وإلا لم يكن الترديد حاضراً فافهم.

(والحدوث) إذ نقص الأجزاء يستلزم نقص مجموعها ، والناقص لا يكون واجب الوجود ، فلا بد أن يكون حادثاً عن غيره ، وأورد على الدليل: أن اتصاف مجموع المركب بمجموع الكمالات يكفي في دفع النقص. وأجيب: بأن الجزء يستلزم حدوثه ، وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل ، ودفع الجواب: بأنا لا نسلم أنَّ عدم اتصاف الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء ، ولا نسلِّم أن النقص مطلقاً يستلزم الحدوث وإن اشتهر.

(وأيضاً) الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية **(لأنه إما يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد)** وأورد عليه: أن الهيولى العنصرية شخص واحد موصوف بالأضداد. وأجيب: بأن الموصوف بالأضداد بالذات هي الصور المتعددة ولا تتصف الهيولى بها إلا بالتبع.

قلت: والمحتاج إلى هذا التكلف هو من يعترف بالهيولى ، وأما المتكلم فلا يحتاج إليه.

(أو على بعضها وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص) لو حذف لفظ الأقدام لكان أحسن ، ولكنه أراد البلاغة بالاستعارة ، وأصل هذا الكلام مستعار من القائمين في صف القتال ، ثم لا يخفى أن الاستواء محل بحث؛ فإنَّ بعضها حرية بالمدح ، وبعضها حقيقة بالنقص كالصورة الحسنة والقبيحة.

(وفي عدم دلالة المحدثات عليها) هذا زعم منهم أنَّ وجه ثبوت الصفات للواجب في نفس الأمر.

(فيفتقر) الواجب تعالى **(إلى مخصص)** حتى يخصص بعض الصفات بالواجب **(ويدخل تحت قدرة الغير)** وهو المخصص **(فيكون حادثاً)** وأورد عليه: أنَّه يجوز أن يكون المخصص قديماً موجباً لا مختاراً **(بخلاف مثل العلم والقدرة والحياة)** فإنَّ ثبوتها للواجب لا يحتاج إلى مخصص **(فإنها صفات كمال)** تدل المحدثات على ثبوتها؛ لأنَّ مبدع العالم على النمط العجيب لا بدَّ أن يكون حياً عليماً قديراً.

(**وأضدادها**) كالجهل والعجز والموت (**صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها**) بل تدل على نفيها (**لأنها تمسكات ضعيفة**) دليل لقوله: لا على ما ذهب إليه المشايخ (**توهن**) من الإيهان؛ أي: تضعف (**عقائد الطالبين، وتوسع**) من الإيساع أو التوسيع (**مجال الطاغين**) أي: طريقهم (**زعماً منهم**) من الطالبين والطاغين (**أنَّ تلك المطالب العالية مبنية على مثل هذه الشبهة الواهية**) أي: الضعيفة، والدليل الفاسد يسمى شبهة، ومما يجب أن يعلم أنَّ هذه الاستدلالات إنما هي من المشايخ الماتريدية وهم حنفية ما وراء النهر، وأكثر ما ذكروا من الأدلة يكون من قبيل الإقناعات، وأما المشايخ الأشعرية فلهم يد طولى في التدقيق كالإمام الرازي والآمدي والقاضي العضد والشارح والسيد السند، وكلمة الإنصاف أنَّ كلام الماتريدية بعامة الأمة أنسب وأنفع، وكلام الأشعرية بالمدققين.

(**واحتج المخالف**) وهو المجسم والمشبه (**بالنصوص الظاهرة في الجهة**) كقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وقوله عليه الصلاة والسلام لامرأة: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «هي مؤمنة» كما في «صحيح مسلم».

(**والجسمية**) نحو: «من أتاني يمشي أتيته هرولة» كما في «الصحيحين» (**والصورة**) نحو: «إنَّ الله خلق آدم على صورته».

(**والجوارح**) أي: الأعضاء من الجرح وهو الكسب؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن».

(**وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أنَّ يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له**) أريد بالمماسة: ما يعم الملاقاة بالأطراف والتداخل.

(**أو منفصلاً عنه مبايناً له في الجهة**) بحيث إذا كان أحدهما في جهة الجنوب عن الآخر كان الآخر في جهة شمال عنه.

(**والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً**) للعالم؛ أي: منزه عن الحلول في العالم، وعن حلول العالم فيه، (**فيكون مبايناً للعالم في الجهة**) فيكون في جهة العلو

على طبق النصوص ، ولأنها أشرف الجهات **(فيتحيز)** إذ كل ما في الجهة فهو في حيز بالضرورة **(فيكون جسماً أو جزء جسم)** لأن كل متحيز كذلك ، وإنما ذكر كونه جزء جسم ، لاستيفاء الأقسام المحتملة ، وإلا فلا قائل به من هؤلاء المستدلين ، ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه استدلالهم.

(مصوراً متناهياً) لأن كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناهي الأبعاد ، والتناهي علة للصورة.

(والجواب: أنَّ ذلك) أي: القول: بأن كل موجودين إما متلاقيان أو متباينان **(وهم محض)** خالص **(وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس)** والوهم: قوة في الدماغ يحكم على غير المحسوسات ، ويصادم البديهيات والنظريات القاطعة بالأحكام الباطلة كحكمه بالخوف على المقابر والموتى ، وأنَّ ما وراء العالم فضاء غير متناهٍ فلا عبرة بحكمه. **(والأدلة القطعية)** أي: البراهين العقلية **(قائمة على التنزيهات)** لأنَّ وجوب الوجود يقتضي التنزيه قطعاً ، وهذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول ، أما عن الأول: فلما تقرر أنَّ حكم الوهم على خلاف العقل باطل.

وأما عن الثاني: فلقوله: **(فيجب أن يفوض)** التفويض: سيرون **(علم المنصوص إلى الله تعالى)** قد ذهبت الأشاعرة إلى أنَّ النص المخالف للدليل العقلي مصروف عن الظاهر؛ لأن صحة النص إنما تعرف باستدلال عقلي هو أنه كلام صاحب المعجزة المصدوق من عند الله ، فالعقل هو أصل النقل ، فلا يدفع الأصل بالفرع ، بل ذهب جمهورهم إلى أن النصوص لا تفيد القطع بمعانيها أصلاً؛ لأنَّ اللغة والصرف والنحو إنما نقلها الآحاد كالأصمعي والخليل وسيبويه ، ومع هذا فاحتمال المجاز والاشتراك قائم ، ولكن الصحيح خلافه؛ وإذ من العربية ما نقل بالتواتر ، وقد تقوم القرائن على أن المراد هذا المعنى دون ذلك ، فلا يمتنع أن يفيد بعض النقليات القطع. **(على ما هو دأب السلف)** أي: عادة العلماء الأقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم.

(إيثاراً) اختياراً علة التفويض **(للطريق السليم)** لأنه يحتمل أن يكون التأويل فيها ممنوعاً، وعلى تقدير الجواز يحتمل أن يقع التأويل على خلاف مراد الله تعالى.

(**أو يأول بتأويلات صحيحة**) أي: مطابقة لقواعد الشرع والعربية غير مخلة ببلاغة القرآن، وشرط بعض الأئمة أن لا يقطع بمراد الحق سبحانه. (**على ما اختار المتأخرون دفعاً**) علة للاختيار (**لمطاعن الجاهلين**) وهم المبتدعة يقولون: مذهب أهل السنة مخالف للنصوص.

(**وجذباً لضبع القاصرين**) الجذب: المد، وبالفارسية كشيدن، والضبع: العضد، بالفارسية: بازو، والقاصرون: ضعفاء المسلمين، شبههم بمن يسقط فلا يستطيع القيام فيحتاج إلى من يأخذه.

(**سلوكاً**) علة ليؤل، وفي بعض النسخ: بالواو، وهو أحسن.

(**للسبيل الأحكم**) لأنه أقوى في دفع المخالفين وجذب القاصرين من التفويض، وتوضيح الكلام: أن هذه النصوص تسمى المتشابهات، ونصوص الصفات المتشابهة، وعلماء السنة بعد إجماعهم على أن معانيها الظاهرة غير مرادة ذهبوا مذهبين:

أحدهما: مذهب السلف، وهو الإيمان بما أراد الله سبحانه، وتفويض علمها إليه تعالى مع تنزيهه عن التجسم والتشبه، وقالوا: الاستواء على الرجل واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لا نعرف كنهها، وفي بعض نسخ «الفقه الأكبر» المنسوب إلى الإمام الأعظم: إنَّ تأويلها إبطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى.

ثانيهما: مذهب الخلف: تفسيرها بما يليق به تعالى؛ لاشتهار المذاهب الفاسدة في زمانهم، وتضليل المشبهة عوام المسلمين، ففعلوا ذلك؛ حفظاً للدين.

وقال طائفة من المحققين: هذا الخلاف مبني على تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] فمذهب السلف الوقف على الجلالة، على أنَّ تأويله خاص بعلمه تعالى، ويؤيده قراءة ابن عباس: (ويقول الراسخون في

العلم آمنا به) رواه الحاكم ، ومذهب الخلف عطف قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ على الجلالة ، ويعضده قول ابن عباس: (أنا ممن يعلم تأويله) رواه ابن المنذر وهم يخصون ذم تأويل المتشابه بمن يؤوله على وفق بدعته كالمشبهة.

(**ولا يشبهه شيء؛ أي: لا يماثله**) فسَّر بذلك؛ لأنَّ المشابهة في المشهور هي الاتحاد في الكيف كاتحاد الشمس والنار في الضوء ، والكافور والكاغد في البياض ، فهي غير متصورة في الواجب تعالى ، فلا يحسن نفيها ، بل لا يجوز؛ لإيهامه أنَّه معروض الكيف.

(**أمَّا إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة**) أي: الاتحاد بالنوع وهو أن يشتركا في جميع الذاتيات ولا يختلفا إلا بالعوارض المشخَّصة كزيد وعمرو (**فظاهر**) لأنَّ المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب تعالى.

(**وأمَّا إذا أريد بها كون الشَّيئين بحيث يسُد أحدهما مسد الآخر**)السد: بند كردن رخنه را من حد نصر.

(**أي: يصلح كل واحد منهما**) تفسير للسد ، وإشارة إلى أنَّ المعتبر سد كل من الطَّرفين كما هو شأن المفاعلة.

(**لما يصلح له الآخر فلأنَّ شيئاً من الموجودات لا يسد مسده تعالى في شيء من الأوصاف**) الوجودية (**فإنَّ أوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك أجلُّ وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما**) أي: بين أوصاف الواجب تعالى وأوصاف مخلوقاته؛ حتى قيل: إنَّ الاشتراك لفظي كاشتراك العين بين الباصرة والذهب.

(**قال في «البداية»**) القائل هو الإمام الزاهد نور الدين أحمد بن محمود البخاري المشهور بالإمام الصَّابوني في كتابه «بداية الكلام»: والمقصود من النقل تأييد قوله: لا مناسبة بينهما.

(**إنَّ العلم منا موجود وعرض وعلم محدث**) وجدت النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها علم بفتحتين ، وهو في اللغة: ما يعلم به الشَّيء؛ ولذا يسمِّي النحاة الاسم الخاص بالشَّخص علماً: وأراد به ههنا ما يكون والأعلى أنَّ له خالقاً ،

وهذا من لوازم الحدوث ، فقوله: محدث تفسير له أو تأكيد ، وفي بعضها بكسر العين وسكون اللاَّم ، وهو إطناب أريد به التصريح والتوضيح بحدوث علمنا ، وسقط في بعضها لفظ علم وهو أحسن ، وقع في بعضها: علم ومحدث بالعطف بينهما وليس بجيد ، لأنَّه ذكر في الطرفين خمسة أمور على حسب التقابل فلو زيد الواو صار الطرف الأول ستة ، وغاية ما يقال في توجيهه: إنَّ العلم بفتحتين ، ومحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد.

(**وجائز الوجود متجدد في كل زمان**) كما هو مذهب الأشعري من عدم بقاء الأعراض (**فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى**) كلمة (لو) مشكلة؛ لأنَّها تستعمل في مواضع التردد ، وقيل: هي بمعنى إذا. قلت: وبعض الإشكال ، لأنَّ كون العلم الإلهي موجوداً أو صفة ليس مشروطاً بإثباتنا.

والجواب: أنَّ هذا من مسامحتهم في عباراتهم ، والمعنى: إذا ثبت العلم صفة لله تعالى: (**لكان موجوداً**) قيل: مجرد كونه صفة لا يستلزم كونه موجوداً لأنَّ الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الأفعال عند الأشعري.

قلت: أراد إثباته بدلائله وهي تدل على وجوده.

(**وصفة**) ذكرها مقابلة للعرض إرشاداً إلى أنَّ العرض لا يطلق على صفاته تعالى ، فلا يرد أنَّه تكرار عبث أو اتحاد بين الشَّرط والجزاء.

(**وقديماً وواجب الوجود**) قيل: إن أريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب ، وإن أريد الوجوب بالغير لم يكن جهة للامتياز؛ لأنَّ الممكن ما لم يجب لم يوجد ، ويمكن الجواب باختيار الشق الأول كما هو رأي الإمام الضريري ، والمستحيل عنده تعدد الذوات الواجبة لا الصفات الواجبة ، وأجاب بعضهم بأنَّ معناه استغناؤها من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به.

وعندي: أنَّه أراد بوجوب وجودها وجوب ثبوتها لموصوفها.

(**ودائماً من الأزل إلى الأبد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه**) واعترض على كلام «البداية» بوجوه:

أحدها: أنَّ تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدَّليل ، ويمكن أن يُجاب أوَّلاً: بأنَّه أراد بوجه من الوجوه المذكورة ، وثانياً: بأنَّه يعرف منه انتفاء التماثل فيما وراءها بالمقايسة.

الثاني: أنَّ نفي التماثل بوجه من الاشتراك في الموجودية ممَّا لا يصح ، ويمكن الجواب: بأنَّ هذا الاشتراك ساقط عن الاعتبار؛ إمَّا لأنَّه اشتراك لفظي بناءً على أنَّ الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شيء عينه ، وإمَّا لأنَّه لا يمكن اعتبار التماثل إلا بين موجودين.

الثالث: أنَّ علمنا بأنَّ الله سبحانه قادر يماثلِ علمه تعالى في كونه حكماً إيجابياً صادقاً. أجيب: بأنَّ المراد بعلم الحق والخلق جنس العلمين، ولا شكَّ أنَّ جنس علم الخلق لا يسدُّ مسد جنس علم الحق ، ولا عبرة بهذا القدر من المشابهة، وأجاب بعضهم: بأنَّ هذا من عدم الفرق بين العلم والعلوم.

(وقد صرَّح بأنَّ المماثلة) بين الشيئين **(عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفى المماثلة)** للمحشين في تفسير هذا المقام أقوال:

أحدها: أنَّه أراد بيان التناقض بين كلامي صاحب «البداية»؛ لأنَّ قوله: فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه يدل على أنَّ الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة ، وصرَّح صاحبها في موضع آخر بأنَّ المماثلة لا تحصل إلا بالاشتراك في جميع الأوصاف.

الثاني: أن صرَّح ماض مجهول؛ أي: صرَّح العلماء بذلك فحينئذٍ يكون المقصود أنَّ كلام صاحب «البداية» يناقض ما صرَّح به العلماء.

الثالث: أنَّ هذا الكلام المنقول عن «البداية» مشتمل على التناقض ، والتصريح مفهوم من نفي التَّماثل بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجودية.

الرابع: أنَّه لم يرد بيان التناقض ، بل معنى قوله: فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة ، وأنَّه ليس لإثبات المماثلة وجه أصلاً ،

وقوله: قد صرَّح تأييد لقوله: لا يماثل سواءً كان معلوماً أو مجهولاً ، والثاني أحسن.

(**وقال الشيخ أبو المعين**) بفتح الميم ، وهو أحد أعاظم الحنفية بما وراء النهر في «**التبصرة**» معترضاً على من شرط الاستواء من جميع الوجوه في المماثلة: (**إنَّا نجد أهل اللغة لا يمنعون من القول بأن زيداً مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسدُّ مسدَّه في ذلك الباب**) من نحو التدريس والإفتاء (**وإن كان بينهما مخافة بوجوه كثيرة**) من الأوصاف البدنية والأخلاق الروحانية (**وما يقوله الأشعريَّة من أنَّه لا مماثلة إلا بالمساواة في جميع الوجوه فاسد؛ لأنَّ النَّبيَّ عليه الصلاة والسلام قال: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل»**) أي: بيعوها حال كونها مثلاً بمثل بلا زيادة في كيل ، فإنَّه ربا ، قال القاري في تخريج أحاديث الشَّرح: هذا منقول بالمعنى والاختصار من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النَّبيِّ ﷺ قال: «الذَّهب بالذَّهب ، والفضَّة بالفضَّة ، والبرُّ بالبرِّ ، والشَّعير بالشَّعير ، والتَّمر بالتَّمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل يداً بيد ، فمن زاد واستزاد فقد أربى ، الآخذ والمعطي فيه سواء» رواه مسلم.

(**وأراد الاستواء في الكيل لا غير وإن تفاوت الوزن**) بأن يكون حنطة أثقل من حنطة (**وعدد الحبات والصَّلابة**) سختى (**والرخاوة**) نرمى. انتهى كلام «التبصرة».

(**والظَّاهر أنَّه لا مخالفة**) لا بين كلام الأشعري واللغة والحديث ولا بين كلامي صاحب «البداية» ولا بين كلامه وكلام القوم (**لأنَّ مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً**) بأن لا يكون كيل أكثر من كيل ، وليس مراده الاستواء في الوجوه كلها على الإطلاق؛ فإنَّه غير معقول بين شيئين.

(**وعلى هذا**) أي: على المساواة فيما به المماثلة (**ينبغي أن يحمل كلام «البداية» أيضاً**) أراد كلامه الذي أشار إليه الشَّارح بقوله: وقد صرَّح ، وهذا إن كان الفعل معلوماً ، أمَّا إن كان مجهولاً فالمراد قوله: فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه؛ وذلك لأنا لو عممنا الوجوه فنفي المماثلة غير

صحيح؛ إذ كل من العلم القديم والحادث صفة قائمة بالذات، ومتعلقة بالمعلومات، وموجبة لانكشافها.

(وإلا) أي: وإن كان المماثلة هي المساواة في جميع الأوصاف فالتماثل لا يتحقق بين شيئين أصلاً.

(فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه يرفع التعدد) ويستلزم الاتِّحاد **(فكيف يتصَّور التماثل؟)** لأنَّه فرع التعدد، فملخص كلام الشَّارح رحمه الله: أنهم اختلفوا في تعريف المماثلة؛ فقيل: الاشتراك من كل وجه، وقيل: يكفي المساواة من بعض الوجوه، والحق: أنها المساواة في جميع الوجوه التي اعتبرت المماثلة فيها، وعليه ينزل كلام الفريقين انتهى، ولا يخفى أنه لا مماثلة بين الحق والخلق على كل من هذه التعريفات، فإنَّه وإن وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكنَّ صفاته أجل، فلا مساواة، ولكن يرد عندي على ما حققه الشَّارح تماثل البياض والسواد في اللونيَّة، بل الجوهر والعرض في الإمكان، وهذا مخالف لاصطلاح الجمهور بل لكلامه في مصنَّفاته أيضاً؛ لأنَّ التماثل عندهم مقابل التَّضاد والمذكور في مطوَّلات الفن أنَّ الاثنين عند أهل الحق ثلاثة أقسام: المثلان، والضِّدان، والمتخالفان، أمَّا المثلان: فهما المتحدان بالنوع، وبعبارة أخرى موجودان مشتركان في جميع صفات النَّفس، وصفة النَّفس: ما دل على الذات كالموجوديّة والجوهريّة والإنسانيّة، ويقابلها الصفة المعنوية وهي ما دلَّ على معنى زائد على الذَّات كالتَّحيُّز والحدوث، ويلزم المشاركة في صفات النَّفس المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع؛ ولذا قال: المثلان: ما يسدُّ أحدهما مسد الآخر في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعاً، وأمَّا الضدَّان: فهما معنيان يستحيل اجتماعهما في محل كالسَّواد والبياض، وأمَّا المتخالفان: فما سوى المتماثلين والضِّدين كالحيوان والإنسان انتهى. ولعلَّ الشَّارح رحمه الله جرى على مصطلح الماتريديّة، ولكلٍّ أن يصطلح.

إن قلت: فالسد مسد الآخر من لوازم الاتحاد بالنَّوع الذي يعبَّر عنه بالاشتراك في جميع صفات النَّفس كما قال الشَّارح في «التَّهذيب»: المثلان

موجودان يشتركان في جميع صفات النَّفس؛ ولذا يسدُّ أحدهما مسد الآخر انتهى ، فلا يصح قوله : أما إذا أريد بالمماثلة الحرة .

قلت : فيه وجهان : أحدهما : أنَّ حاصل الاتِّحاد والمسد وإن كان واحداً لكنَّ وحدته تحتاج إلى تأمُّل ، فأراد نفي المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين ، نظراً إلى تغايرهما بحسب الظَّاهر .

الثاني : أنه لم يقصد السد في جميع الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة كما هو عرف المتكلِّمين بل أعم من أن يكون في البعض أو الكل ، فعلى هذا لا يكون حاصل التَّفسيرين واحداً بل يكون الزمرد والذباب متماثلين في الخضرة مع تغاير الحقيقة .

(ولا يخرج من علمه وقدرته) قيل : نبَّه بالإضافة على أن علمه وقدرته زائدان على ذاته كما هو مذهب الأشاعرة .

(شيء) لا يخفى أنَّ معلوماته أكثر من مقدوراته؛ فإنَّ الذات والصفات والمحالات معلومات لا مقدورات ، فنظم المصنِّف العلم والقدرة في سلك واحد ليس بجيد؛ لقصور عبارته عن أداء عموم العلم سواءً فسرنا الشَّيء الموجود أو الممكن ، ولا يجوز أن يراد به ما يصح أن يعلم ويخبر عنه؛ لأنَّه يلزم القدرة على المحالات .

قيل : ثم الظن أن المراد بالشَّيء الموجود؛ إذ لو أريد الممكن لم يحصل الرَّد على الدهريَّة . وأورد عليه : أن الموجود لا يكون مقدوراً .

والجواب عندي : أن المراد هو القدرة على التصرف فيه لا على إيجاده ، فيصح الكلام وإن كان قاصراً عن أداء عموم القدرة ، أما عدم القدرة على المحال فليس نقصاً؛ لأن تعلق الإرادة به محال ، فلا عجز .

قال بعض الأكابر : هذا نقص في المحل حيث لم يستعد تعلق القدرة به .

(لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى المخصَّص) الظَّاهر عندي : أنه دليل ثان ، ويحتمل أن يكون تفسيراً للنقص ، وإنما يثبت الافتقار؛ لأن نسبة جميع المعلومات والمقدورات إليه على السواء .

وههنا بحثان:

البحث الأول: أورد عليه أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالمحال.

وأجيب: بأن المراد بالشيء في كلام المصنف رحمه الله الموجود، وقد ثبت أن كل موجود صادر عنه بالاختيار، ولا شك أن الاختيار يستدعي سبق العلم، ويدفع الجواب: بأن الموجودات غير منحصرة في الصادر بالاختيار بل الواجب موجود، فللخصم أن يمنع تعلق علمه بذاته كما زعم بعض قدماء الضالين.

وعندهم فيه بحث؛ لأن علمه بذاته وصفاته بديهي، والمنكر مكابر، والحاجة إلى الاستدلال إنما هي فيما سواها.

البحث الثاني: استدال الأشاعرة على عموم القدرة بأن المقتضي للقدرة ذاته تعالى، والمصحح للمقدورية هو الإمكان ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

(مع أن النصوص القطعية) أي: غير القابلة للتأويل ناطقة **(بعموم العلم وشمول القدرة)** وهذا دليل نقلي بعد عقليين، وأيضاً: دل الإجماع على عمومهما **(فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير)** تفريع على الأدلة مقتبس من تلك النصوص، فهو من حيث الاقتباس مدعى، ومن حيث الأصل دليل.

(لا) أي: ليس الأمر **(كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات)** قالوا: هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس، ولا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزيد وعمرو، أم لا كالأفلاك والكواكب، وقد يزعم أن إنكارهم يخص المتغير وليس بصحيح. واستدلوا بوجهين: أحدهما: أن الجزئيات المادية مشخصة بأشكال وأوضاع جزئية يشار إليها بالإشارة الحسية، فلو انطبعت صورة في عاقل مجرد لزم أن يكون المجرد قابلاً للإشارة الحسية وهو محال.

أجيب: بأنه مبني على أن العلم هو بانتقاش الصورة في العالم، وهو ممنوع عندنا، بل هو نسبة بين العالم والمعلوم.

الثاني: أن الجزيئات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم التغيير في علمه.

والجواب: أن التغير إنما يلزم في إضافة العلم لا في نفسه، وقد يجاب: بأن العلم بأن زيداً سيوجد، وبأنه موجود، وبأنه كان موجوداً واحد بالنسبة إلى الله سبحانه، والفرق إنما هو بالنسبة إلى الحوادث، وههنا بحث، واعتنى المتأخرون من المتكلمين بتهذيبه: وهو أن الحكماء لا ينكرون العلم بالجزئيات، بل صرحوا بأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء والأرض، وكيف ينكرون وهم يقولون بأن الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول وبأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول؟ بل مرادهم أنه يعلم الجزئيات على طريق الكلية، ومثلوه بعلم المحاسب أن في نصف رمضان من سنة كذا خسوف القمر، فهذا علم كلي بمعلوم جزئي، ولا يتغير بحال، وهذا القول وإن كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشناعة؛ ولذا قال صاحب «الفتوحات»: الفلاسفة لا يكفرون في مسألة العلم وإن كفروا بوجوه آخر.

(وأنَّه لا يقدر على أكثر من واحد) وهو العقل عندهم، مستدلين بأنَّه تعالى واحد من جميع الوجوه، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فلا يمكن أن يصدر عنه الجسم؛ لأنه مركب مشتمل على الكثير، فالصادر عنه جوهر مجرد واحد يسمى العقل، ثم صدر عن هذا العقل عقول وأجسام بالترتيب المفصل في كتبهم.

والجواب: بأنا لا نسلم الوحدة بالمعنى الذي زعموا، بل له صفات فيصح صدور الكثير عنه، و.. لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

أما استدلالهم عليه بأنه لو صدر شيئان كان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فيلزم التركيب فضعيف؛ لأن المصدرية أمر اعتباري.

ثم اعلم أن المحققين من الحكماء على أن معطي الوجود هو الحق سبحانه، وأن الممكن لا يوجد شيئاً، وأن العقل واسطة بمنزلة الشرط والآلة، وأن الكل مقدورات الحق تعالى ومخلوقاته، فكلام الشارح رحمه الله مبني على ما اشتهر من مذاهبهم، أو على أنه أراد القدرة بلا واسطة.

إن قلت: الفلاسفة ينكرون القدرة ويقولون بالإيجاب ، فلا يصح قوله: لا يقدر على أكثر من واحد.

أجيب: بأنهم يسمون الإيجاب قدرة.

(**ولا كما يزعم الدهرية**) قوم ينسبون الكائنات إلى الدهر؛ فمنهم: من يظن أنه لاخالق سواه، ومنهم: من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل الدهر كالشريك له.

(**من أنه لا يعلم ذاته**) مستدلين بأن العلم نسبة بين العالم والمعلوم ، والنسبة تقتضي تغاير طر[1].

وأجيب: أولاً: بأن التغاير الاعتباري كاف كعلمنا بنفوسنا.

وثانياً: بأن ما ذكرتم خاص بالعلم الحصولي وعلم الشيء بنفسه حضوري.

(**ولا كما يزعم النظام**) هو إبراهيم بن سيار إمام المعتزلة ، ويسمى شيطانهم وهو مقتداهم في خلط الفلسفة بكلام الاعتزال.

(**أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح**) تعميم بعد تخصيص ، واستدل بأن خلق القبيح مع العلم بقبحه شر ، وبدونه جهل.

وأجيب: بأنه لا يقبح من الله شيء ، وله أن يتصرف بخلقه كيف يشاء على أن الدليل يدل على عدم الخلق والمدعى عدم القدرة.

(**ولا كما يزعم البلخي**) هو أبو القاسم المشهور بالكعبي (**أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد**) قال: إذا حرك الله سبحانه جوهراً ثم حركه العبد فالحركتان غير متماثلين بل مختلفان بالماهية ، واستدل بأن فعل العبد إن اشتمل على صلاح فهو طاعة ، أو فساد فهو معصية ، وإن خلا عنهما فهو عبث ، وفعل الحق سبحانه منزه عن الكل.

أجيب: بأن فعل العبد إنما يوصف بهذه الأوصاف على حسب غرضه ودواعيه ، وإلا فهو في نفسه حركة أو سكون ، وفعل الحق سبحانه منزه عن الغرض والدواعي ، فلا يمكن أن يوصف بها.

---

(١) بياض في الأصل.

(ولا كما يزعم المعتزلة) كالجبائي وابنه أبي هاشم **(أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد)** أي: عين فعله مستدلاً بالتمانع وهو أنه لو أراد الله سبحانه أن يوجد فعلاً في العبد، وأراد العبد عدمه، فإن وقعا لزم اجتماع النقيضين، وإن لم يقع ارتفع النقيضان، وإن وقع أحدهما فلا قدرة للآخر، والمفروض أنه قادر.

أجيب: أولاً: بأنه لا تأثير لقدرة العبد عندنا، بل خالق أفعاله هو الحق سبحانه.

وثانياً: بعد تسليم التأثير أن قدرة الحق سبحانه أقوى فيقع مقدورها؛ ولا يلزم نفي قدرة العبد بل عجزه عن مصادقة القدرة الإلهية، وهذا ليس بمحال كما يعجز عن مصادقة من هو أقوى منه من الحيوانات.

ومن المخالفين في عموم القدرة الصابئية؛ نسبوا الكوائن إلى قدرة الكواكب على حسب تغيير أوضاعها ومسيرها في البروج، وهذا كفر، أما القول بأن الكواكب أسباب وعلامات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر، بل قد اعترف به المحققون كالإمام الغزالي وصاحب «الفتوحات».

ومنهم: الثنوية؛ قالوا: لا يقدر على فعل الشر، وأرادوا بالشر ما لا يلائم أغراض الحيوانات كالحر والبرد الشديدين والقحط والطاعون والأمراض والأوجاع، وزعموا أن خالقها إله ثانٍ يسمى أيرمن نعوذ بالله من الضلال.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الصِّفات

قال المصنِّف قدَّس الله سرَّه: **(ولَهُ صِفاتٌ)** قيل: قدَّم المسند للقصر، وفيه أنَّ حقَّه التَّقديم لنكارة المبتدأ، ثمَّ الأشاعرة على أنَّ صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن دلائلهم إنَّما تدلُّ على زيادة مفهوم الصِّفات على مفهوم الذَّات لا على زيادة حقائق الصِّفات على حقيقية الذَّات، وذهب الحكماء والصُّوفيَّة والمعتزلة إلى أنَّها عين ذاته، بمعنى أنَّ كل ما يظن أنَّه صادر عن صفاته فهو صادر عن ذاته المقدَّسة.

(لِمَا ثبت) شرعاً وعقلاً **(من أنَّه تعالى قادر حيٌّ إلى غير ذلك)** كالسَّميع والبصير، **(ومعلوم)** بحسب اللُّغة والعرف **(أنَّ كلاًّ من ذلك يدلُّ على معنى زائد على مفهوم الواجب)** وإلاَّ لم يصح الحمل؛ لأنَّه في حكم حمل الشَّيء على نفسه، وإنَّما أقام الشَّارح رحمه الله الدَّليل على زيادة الصِّفات مع أنَّ المقام يقتضي إثبات الصِّفات فقط؛ اتِّباعاً للمشائخ في قولهم: إنَّ إنكار زيادة الصِّفات إنكارٌ للصِّفات.

(وليس الكلُّ ألفاظاً مترادفة) دليل ثانٍ تقريره: لو كان العلم والقدرة مثلاً عين الذَّات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئاً واحداً فيلزم ترادفهما، وكذا في العالم والقادر، والتَّرادف باطل، وعلى هذا فالمراد بالكلِّ الصِّفات، ويحتمل أن يكون من تتمَّة الدَّليل الأوَّل، والمقصود به، إمَّا توضيح زيادة المفهوم، والمراد بالكلِّ الواجب والصِّفات، وإمَّا إثبات تعدُّد الصِّفات بعد إثبات زيادتها؛ لئلاَّ يظنُّ أن العالم والقادر ونحوهما صفة واحدة زائدة على الذَّات، والمراد بالكلِّ الصِّفات.

(وأنَّ صدق المشتقُّ على شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له) هذا دليل ثالث ، وقال بعض المحشين : معطوف على (أنَّ كلاًّ من ذلك) ، أو حال ، وأنَّ المجموع دليل واحد ، وأنت تعلم أنَّ ما اخترناه أوفق بكلام المشائخ ، وتقرير هذا الدَّليل على ما نقل عن قدماء الأشاعرة : أنَّ معنى الضَّارب مثلاً من ثبت له الضَّرب ، وهذا ثابت في المشاهد باستقراء المشتقَّات كالرَّاكب والجالس والقائم وكذا في الغائب .

وأورد عليه أوَّلاً : أنَّ قياس الغائب على الشَّاهد غير صحيح كما حقَّقه المتأخِّرون .

أمَّا الجواب بأنَّ هذا ممَّا لا يختلف في الشَّاهد والغائب فدعوى بلا دليل .

وثانياً : أنَّ الاتِّصاف بالمشتق لا يقتضي وجود المأخذ كالأعمى فإنَّ الا[1] عدم والمقصود وجود الصِّفات الزَّائدة .

(فثبت له صفات العلم والقدرة والحياة وغير ذلك) تفريع على الدَّلائل الثَّلاثة **(لا كما يزعم المعتزلة)** أي : أكثرهم **(إنَّه عالم لا علم له ، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك)** نحو سميع لا سمع له **(فإنَّه محال ظاهر بمنزلة قولنا : أسود لا سواد له)** أجيب : بأنَّهم قالوا : عالم بذاته لا بعلم زائد ، وهذا معنى معقول لا استحالة فيه .

(وقد نطقت النُّصوص) كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة : ٢٠] .

(بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودلَّ صدور الأفعال المتقنة) أي : المحكمة المشتملة على العجائب **(على وجود علمه وقدرته لا على مجرَّد تسميته عالماً قادراً)** وجه ثانٍ وثالثٍ في ردِّ المعتزلة النَّفي في سلك واحد لتعلُّقه بكل واحدٍ منهما ، وإن كان كلمة (على) توهم تعلُّقه بالثَّاني فقط .

وأورد على الثَّاني : أنَّ صدور الأفعال المتقنة إنَّما تدلُّ على المعنى الإضافي الذي هو نسبة بين العالم والمعلوم، وأمَّا على الصِّفة التي هي مبدأ الإضافة فلا .

---

(١) هكذا وقعت في الأصل.

ولما كان يسبق إلى أوهام العامَّة من زيادة الصِّفات أنَّ الصِّفات الزَّائدة أعراض حادثة مستحيلة البقاء على قياس صفاتنا فكيف يصحُّ إثباتها للواجب المنزَّه عن قيام الحوادث دفعه بقوله: **(وليس النِّزاع في العلم والقدرة التي)** أنث الموصول؛ لأنَّه صفة لكلٍّ من العلم والقدرة على سبيل التَّنازع وتأويلهما بالصِّفة، أو لأنَّه ذكر العلم والقدرة وأراد الصِّفات كلها من باب ذكر البعض وإردة الكلِّ.

(هي من جملة الكيفيَّات) أي: الأعراض المعدودة من مقولة الكيف.

(والملكات) تخصيص بعد تعميم فإنَّ الملكة هي الكيفيَّة الرَّاسخة التي يعسر زوالها، ويقابلها الحال وهي الكيفيَّة الغير الرَّاسخة، فعلم المدرِّسين ملكة، وعلم المبتدىء حال **(لما صرَّح به مشائخنا من أنَّ الله تعالى حيٌّ وله حياة أزليَّة ليست بعرض ولا مستحيل البقاء)** عطف تفسيري.

(والله تعالى عالم وله علمٌ أزليٌّ شامل) للكليَّات والجزئيَّات **(ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروريٌّ ولا مكتسب)** لأنَّ المنقسم إلى الضَّروري والكسبي هو العلم الحادث فقط. إن قلت: لم لا يجوز أن يكون علم الله سبحانه كلُّه ضرورياً **(وكذا في سائر الصِّفات بل النِّزاع في أنَّه كما أنَّ للعالم منَّا علماً هو عرض قائمٌ به زائدٌ عليه حادث فهل للصَّانع العالم)** بكسر اللاَّم على التَّوصيف، وفي بعض النُّسخ: ولصانع العالَم بفتحها على الإضافة. **(علم هو صفة أزليَّة قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصِّفات، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أنَّ صفاته عين ذاته بمعنى أنَّ ذاته تسمَّى باعتبار التَّعلُّق بالمعلومات عالماً)** وهذا التَّعلُّق عبارة عن نسبة بين الذَّات والمعلومات وهو عند المعتزلة حال؛ أي: لا موجود ولا معدوم ويُعبِّرون عنه بالعالميَّة.

(وبالمقدورات قادراً) ويسمُّون هذا التَّعلُّق بالقادريَّة **(إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذَّات)** إشارة منهم إلى دفع سؤال أورده الأشاعرة، وحاصل السُّؤال: أنَّ الصِّفات كثيرة كالعلم والقدرة فلو كانت عين الذَّات لزم تكثر الذَّات وهو باطل.

وتقرير الجواب: أنَّه لا تكثر في الذَّات بل في تعلُّقاتها وهي خارجة عن الذَّات (**ولا يلزم التَّعدُّد في القدماء والواجبات**) إشارة إلى اعتراض على الأشاعرة وهو أنَّ القول بالصِّفات الزَّائدة القديمة يوجب كثرة القدماء وهو ظاهر، وكثرة الواجبات لأنَّ الصِّفات لو كانت ممكنة لكانت حادثة؛ لقاعدتكم أنَّ كلَّ ممكن حادث.

(**والجواب**) عن قولهم: يلزم تعدُّد القدماء (**ما سبق**) في شرح القديم (**من أنَّ المستحيل تعدُّد الذَّوات القديمة وهو غير لازم**) بل اللاَّزم تعدُّد الصِّفات القديمة وهو غير محال، وسكت الشَّارح رحمه الله عن جواب تعدُّد الواجبات حوالة على ما سيجيء، وحاصله: استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم: كلُّ ممكن حادث. (**ويلزمكم**) خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يرد على مذهبهم من المحالات ثانياً بعدما ردَّ عليهم بالوجوه السَّابقة، وكان الأحسن في التَّرتيب جمع الكلِّ (**كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالماً وحيّاً وقادراً وصانعاً للعلم ومعبود للخلق**) لأنَّ الكلَّ عبارة عن ذات الواجب تعالى على مذهبكم.

وأجيب: بأنَّ هذا المحال إنَّما يلزم على من يقول باتِّحاد مفهومات الكلِّ، وهو لا يقولون به.

(**وكون الواجب غير القائم بذاته**) هذا محالٌ ثانٍ، وبيانه: أنَّ الصِّفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبديهة فيلزم على تقدير اتِّحاد الذَّات والصِّفات أن يكون الواجب قائماً بالغير.

وأجيب: بأنَّه إنَّما يلزم على من قال بالزِّيادة والاتِّحاد معاً وهم لا يقولون به (**إلى غير ذلك من المحالات**) فمنها: أنَّا نحتاج بعد إثبات الذَّات إلى إثبات الصِّفات ولو اتَّحدت لم نحتج إليه، ومنها: أنَّ الاتِّحاد يجعل الحمل لغواً في قولنا: الله عالم.

وأجيب: بقي ههنا كلام شريف القدر وهو أنَّ أدلَّة المتكلِّمين على زيادة الصِّفات ضعيفة، وأيضاً يرد عليهم إشكالات صعبة سواءً قالوا بأنَّها واجبة أو ممكنة.

أمَّا اعتذارهم بأنَّها لا عين الذَّات ولا غيرها فما يصعب تحقيقه؛ ولذا ترى كثيراً من أهل التحقيق يذهب إلى عينيَّة الصِّفات.

وقال الإمام عبد الوهاب الشَّعراني في «القواعد الكشفيَّة»: صفاته عينه، وإن لم تصل إلى ذلك إلاَّ بالسُّلوك على شيخ وجب عليك السُّلوك؛ ليرفع عنك الحجاب.

ونقل بعض الصُّوفيَّة عن عليٍّ رضي الله عنه قال: كمال الإخلاص نفي الصِّفات؛ أي: الزَّائدة.

قال بعض الأكابر: يكفي المؤمن أن يعتقد أنَّ الله سبحانه عالم قدير سميع بصير، وأمَّا الخوض في العينيَّة والغيريَّة فتركه أولى.

(أزليّة) أي: قديمة، والأزل في أصل اللُّغة: بمعنى الضِّيق، وأطلق على القدم؛ لأنَّ العقل يضيق عن تصوُّر ابتدائه، واختار صاحب «القاموس» أنَّه مأخوذ من لم يزل، وأنَّ همزته منقلبة عن الياء كقولهم في الرُّمح المنسوب إلى الملك ذي يزن: أزني.

(لا كما تزعم الكراميّة) هم أصحاب أبي عبد الله محمَّد بن كرام ـ بكسر الكاف وتخفيف الرَّاء على الصَّحيح، وقد يقال بالفتح والتَّشديد ـ: طائفة من المشبِّهة، وكثيراً ما يقلِّدون في الفروع إمامنا الأعظم كما قال شاعرهم:

الفقه فقه أبي حنيفة وحده والدِّين دين محمَّد بن كرام

(من أنَّ له صفات لكنَّها حادثة) سوى القدرة واستدلُّوا عليها بوجوه:

أحدها: أن السَّمع والبصر والكلام لا تعقل إلاَّ بوجود مسموع ومبصر ومخاطب.

الثَّاني: أنَّه تعالى صار خالقاً للعالم بعد ما لم يكن، وصار عالماً بأنَّ زيداً وجد بعد ما كان عالماً بأنَّه سيوجد.

وأجيب عن الوجهين: بأنَّه لا يلزم من حدوث تعلُّق الصِّفة حدوث نفسها.

الثَّالث: علَّة صحَّة قيام الصِّفة بذاته تعالى هو كونه صفة كمال من غير تقييد بأزليَّة؛ إذ الأزليَّة عدم الأوليَّة، والعدم لا يكون علَّة ولا جزء علَّة، فيصحُّ قيام كل صفة كمال ولو حادثة.

وأجيب: بأنَّه يجوز أن يكون الحدوث مانعاً والقدم شرطاً.

(لاستحالة قيام الحوادث بذاته) تعالى علَّة النَّفي، والمراد الحوادث الموجودة؛ وذلك لأنَّ الصِّفة تطلق على معانٍ: أحدها: معنى حقيقي محض كالحياة.

ثانيها: معنى حقيقي ذو إضافة كالعلم والقدرة والسَّمع والبصر والإرادة والكلام، والتَّكوين عند الماتريديَّة.

ثالثها: إضافة ككونه تعالى قبل العالم ومعه وبعده، والتَّكوين عند الأشعريَّة.

رابعها: سلب النَّقائص ككونه ليس بجسم ولا عرض.

خامسها: سلب ما يجوز ككونه تعالى ليس مع زيد بعدما كان.

فالقسم الأوَّل والرَّابع لا تجدُّد فيه مطلقاً، والثَّاني لا يتجدَّد في نفسه ويتجدَّد تعلُّقاته، والثَّالث والخامس يتجدَّد بنفسه إجماعاً من العقلاء؛ لأنَّهما أمران اعتباريَّان لا قيام لهما بذاته تعالى في الحقيقة، وكثيراً ما يتوهَّم من تجدُّدهما أنَّ مذهب الكراميَّة حقٌّ فاحفظه.

واحتجَّ الأشاعرة على الكراميَّة بوجوه:

الأوَّل: لو كان الحادث نقصاً فقيامه بذاته تعالى محال، وإن كان كمالاً فالخلو عنه قبل حدوثه محال.

الثَّاني: لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث في الأزل؛ لأن القابلية من لوازم الذات، وإلا لزم انقلاب الامتناع الذاتي بالإمكان الذاتي، وهو محال، ووجود الحادث في الأزل باطل.

الثَّالث: لو قام به الحادث للزم التَّغير في ذاته تعالى وهو محال، وللقوم في هذه الدَّلائل مناظرات.

(قائمةٌ بذاته ضرورة أنَّه لا معنى لصفة الشَّيء إلاَّ ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من أنَّه بكلام هو قائم بغيره) كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه

السَّلام ، أو النَّبيُّ ﷺ ، وشجرة موسى عليه السَّلام إلى غيرها من الأجسام زعماً منهم أنَّ الكلام النَّفسي باطل ، واللَّفظي حادث لا يقوم بذاته تعالى.

واستدلَّت الأشاعرة بالاستقراء الدَّال على أنَّ اسم الفاعل لا يشتقُّ لشيء والفعل قائم لغيره.

وأورد عليه المعتزلة: بأنَّه يسمى خالقاً والخلق هو المخلوق؛ لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١] ، ولاشكَّ أنَّ المخلوق لا يقوم بذاته تعالى.

وأجيب بأنَّ للخلق معنيين: التَّأثير والمخلوق ، والاشتقاق بحسب الأوَّل ، واعترض المعتزلة على الجواب بأنَّ التَّأثير ممنوع؛ لأنَّه إن كان قديماً لزم قدم العالم ، وإن كان حادثاً احتاج إلى تأثير آخر فيتسلسل. وأجيب: بأنه نسبة والنسب أمور عدمية يعتبرها الفعل ، ولا وجود لها في الخارج ، فلا يحتاج إلى تأثير آخر.

(لكنَّ مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته تعالى) دفع لما يرد من أنَّك حكيت عنهم نفي الصِّفات وكونها عين الذَّات فكيف يقولون بأنَّ كلامه قائم بغيره؟ أو تضعيف لاحتجاج أصحابنا عليهم بأن قيام صفة الشَّيء بغيره سفسطة.

(ولما) شرطيَّة ، والجزاء قوله: أشار إلى جواب **(تمسَّك المعتزلة بأنَّ في إثبات الصِّفات إبطال التَّوحيد؛ لما أنَّها موجودات قديمة مغايرة لذات الله فيلزم قدم غير الله سبحانه وتعدُّد القدماء)** المغايرة للحقِّ تعالى **(بل)** يلزم **(تعدُّد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدِّمين)** من الأشاعرة **(والتَّصريح به في كلام المتأخِّرين)** كالإمام حميد الدِّين الضَّريري **(من أنَّ واجب الوجود بالذَّات هو الله تعالى وصفاته)** من بيان لما وقعت **(و)** الحال أنَّه **(قد كفرت النَّصارى بإثبات ثلاثة من القدماء)** الوجود والعلم والحياة ، والمراد: هم نصارى الفترة قبل أن يبعث نبيُّنا محمَّد صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد صرح صاحب الشَّر بكفرهم مع أنَّهم كانو شريعة عيسى عليه السَّلام وهي دين الحقِّ في ذلك الزَّمان ، فعلم أنَّ سبب كفرهم هو قولهم بالقدماء الثلاثة ،

وقد يزعم أنَّ المراد هم النَّصارى بعد البعثة وهو باطل؛ لأنَّ كفرهم ظاهر بإنكار هذه الشَّريعة المقدَّسة ولو كانوا غير قائلين بالقدماء الثَّلاثة.

(فما بال الثَّمانية) أي: ما حال إثبات ثمانية من القدماء وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسَّمع والبصر والكلام والتَّكوين، والمعنى: أنَّ القائل بالثَّمانية أولى بالتَّكفير من النَّصارى.

(أو أكثر) كما ذهب بعض علماء ما وراء النَّهر إلى أنَّ التَّخليق والتَّرزيق والإحياء والتَّصوير ونحوها صفات على حدة غير مندرجة في التكوين، وكما ذهب إليه الأشعري من أنَّ المتشابهات كاليد والرِّجل والاستواء على العرش والضَّحك ونحوها صفات لا نعرف كنهها ولا يجوز تأويلها.

(أشار إلى جواب) إنَّما قال (أشار) لأنَّ المقصود أصالة هو بيان حكم الصِّفات، ولأنَّ الجواب إنَّما يتمُّ بنفي التَّغاير بين الذَّات والصِّفات وبين الصِّفات، والمصنِّف اكتفى بالأوَّل وترك الثَّاني مع الحاجة إليهم ونفي العينيَّة مع عدم الحاجة إليه، فالجواب غير مقصود ولكن في قوله: لا غير إشارة إلى أنَّ تعدُّد فرع التَّغاير فيعرف به عدم التَّغاير بين الصِّفات أيضاً **(بقوله: وهيَ لا هوَ ولا غيرُه يعني أنَّ صفات الله تعالى ليست عين الذَّات ولا غير الذَّات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء)** تفريع على عدم المغايرة.

ولما كان ههنا سؤال وهو أنَّ القول بقدماء غير متغايرة إن لم يكن كفراً لم يكفَّر النَّصارى؛ لأنَّهم لم يصرِّحوا بتغاير القدماء الثَّلاثة ولكنَّهم قد كفروا، فعلم أنَّ القول بالقدماء كفر مطلقاً متغايرة أم لا أجاب بقوله: **(والنَّصارى وإن لم يصرِّحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لأنَّهم أثبتوا الأقانيم)** جمع أقنوم بمعنى الأصل في اليونانيَّة أو الرُّوميَّة **(الثَّلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة)** زعمو أنَّ الذَّات المقدَّسة نفس هذه الصِّفات الثَّلاثة، وسمُّوها أقانيم؛ لأنَّها أصل الموجودات **(وسمُّوها الأب والابن وروح القدس)** لف ونشر مرتب فسمُّوا الوجود بالأب، والعلم بالابن، والحياة بروح القدس، ومن العجب أنَّ حذاق العلماء يتصدون لتوجيه كلامهم فيقولون: لعلَّهم أرادوا أنَّ الصِّفات عين الذَّات ولم يذكروا القدرة؛ لأنَّهم أدرجوها في الحياة، وكذا السَّمع والبصر؛

لأنَّهم أدرجوها في العلم ، وأنت تعلم أنَّها هذيانات عمن ختم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد الصَّحيحة ، بل الواجب إبطالها.

(وزعموا أنَّ اقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السَّلام فجوَّزا الانفكاك والانتقال فكانت) الأقانيم **(ذوات متغايرة)** ملخَّص الجواب: أنَّ التَّكثُّر إنَّما يتحقَّق حيث تحقَّق الانفكاك ، فيلزم على النَّصارى تكثر القدماء ، لقولهم بانفكاكها ، ولا يلزم على الأشاعرة؛ لأنَّهم لا يجوِّزون انفكاك الصِّفات عن الذَّات ، والانفكاك بعض الصِّفات عن بعض.

وفي هذا الجواب بحثان:

البحث الأوَّل: بأنَّه تقرَّر في الشَّرع أن التزام الكفر كفر لا لزومه وإلاَّ لزم تكفير كثير من أهل القبلة ، والنَّصارى لم يلتزموا التَّكثر ، ولكن لزمهم من الانتقال.

أجيب: بوجهين: أحدهما: أنَّ النَّصارى التزموه بعدما ظهر لهم لزومه ، وفيه نظر ، أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ هذا تصريح منهم بالقدماء فكيف قلتم: لم يصرِّحوا بذلك؟

وأمَّا ثانياً: فلأنَّه رجم بالغيب؛ لأنَّ الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناظرهم المتكلِّمون.

ثانيهما: أنَّ اللُّزوم البديهيُّ في حكم الالتزام وكون المنتقل ذاتاً من أجل البديهيَّات ، وعندنا فيه نظر؛ لأنَّ جمعاً عظيماً من أهل السُّنَّة يعتقدون أنَّ الكلام الذي هو الصِّفة الأزليَّة هذا القرآن المنزَّل المقروء والمكتوب ، فهم قائلون بالانتقال ولم يكفرهم بذلك أحد ، بل هم يكفِّرون من قال بخلافه.

البحث الثَّاني: النَّصارى كفَّار من وجوه كثيرة: كقولهم: عيسى ابن الله ، وتصريحهم بأنَّ الآلهة ثلاثة: الله ، ومريم ، وعيسى ، كما قال الله سبحانه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] ، وقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢] وقال: ﴿يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] ،

وسجودهم إلى صورة عيسى عليه السَّلام ، وإنكارهم نبوَّة موسى عليه السَّلام إلى غير ذلك ممَّا يظهر على النَّاظر في القرآن والحديث ، فليت شعري ما وجه تكلُّف المتكلِّمين في تكفيرهم بهذا الوجه الضَّعيف مع أنَّ وجوه كفرهم كثيرة ظاهرة في النُّصوص؟! .

إن قلت: يحكى عن النَّصارى أنَّهم يفسِّرون الثَّلاثة بالصِّفات الثَّلاثة .

قلت: يكذِّبهم القرآن ، ولو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشِّرك .

(ولقائل أن يمنع توقُّف التَّعدُّد والتَّكثُّر على التَّغاير بمعنى جواز الانفكاك) أي: لا نسلم أنَّ التَّكثُّر لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الأشاعرة في الجواب .

(للقطع بأنَّ مراتب الأعداد من الواحد) مبني على أنَّ الواحد عدد وقد اختلف فيه فقال بعضهم : ليس بعدد ، أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ العدد كمٌّ منفصل ، ومعنى الانفصال: أن يوجد فيه إجزاء بالفعل ولا جزء للواحد .

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ الكم يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاَّ قسمة ، وأورد عليهم: أنَّه لو لم يكن عدداً لم يتألَّف منه الأعداد .

أجيب: بأنَّ الملازمة ممنوعة؛ فإنَّ الجوهر الفرد ليس بجسم ويتألَّف منه الأجسام .

وقال بعضهم: عدد وليس كل عدد كمّاً .

وقال بعض المحقِّقين: النِّزاع لفظي؛ لأنَّه إن فسَّر العدد بالكم المتألِّف من الوحدات فليس بعدد ، وإن فسَّر بما يقع في التِّعداد فعدد .

(والاثنين والثَّلاثة إلى غير ذلك متعدِّدة متكثرة مع أنَّ البعض جزء من البعض) اعترض عليه بأنَّ المحقق هو أنَّ الأعداد لا تتقوم بالآحاد التي فيه بل بالوحدات ، فالعشرة عشر وحدات لا خمستان ، ولاثمانية واثنان ، ولا ستَّة وأربعة .

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّا نتصوَّر العشرة بالكنه مع الغفلة عنهما .

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ بعضها ليس بأولى من بعض، فثبت أنَّه ليس بعض الأعداد جزءاً من بعض:

وأجيب: بأنَّ الشَّارح أراد الجزئي العرفي كما في قولهم: الكلُّ أعظم من الجزء لا الجزء المقوَّم.

(والجزء لا يغاير الكل) أي: لا ينفكُّ عنه؛ لأنَّه لو انفكَّ اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة، والحاصل: أنَّ التَّعدُّد ثابت مع عدم الانفكاك.

(وأيضاً) عطف على قوله: للقطع **(لا يتصوَّر النِّزاع من أهل السُّنَّة في كثرة الصِّفات وتعدُّدها)** لاختلافهم في أنَّها سبعة أو ثمانية أو أكثر.

(متغايرة كانت أو غير متغايرة) يعني إذا اعترفوا بأنَّ الصِّفات سبعة أو ثمانية لزمهم الاعتراف بأنَّها كثيرة متعدِّدة سواء جاز الانفكاك بينها أم لا، ولم يجز تفريعهم الكثرة والتَّعدُّد على جواز الانفكاك.

(فالأولى أن يقال: المستحيل تعدُّد ذوات قديمة لا ذات وصفات)أي: لا يجاب المعتزلة بما مرَّ من إنكار التَّعدُّد بل يجاب بتسليم التَّعدُّد، ويقال: ليس هذا التَّعدُّد محالاً، وذكر بعض المحقِّقين: الأفضل أن يفسَّر كلام المصنِّف: (لا هو ولا غيره) بهذا الجواب بأن يقال: المحال تعدُّد القدماء المتغايرة، ولا تغاير في الذَّات والصِّفات، ولكنَّ الشَّارح فسَّره بما فسَّر؛ لأنَّه أشهر.

واعلم أنَّ بعضهم أجاب عن تمسُّك المعتزلة بجوابين آخرين أحدهما: أنَّ القديم هو الأزليُّ القائم بنفسه، أمَّا الصِّفات فهي أزليَّة لا قديمة، فلا يلزم تعدُّد القدماء بل تعدُّد الأزليَّات، ولا يخفى أنَّه تستُّرٌ لفظيٌّ.

ثانيهما: أنَّ المحال هو تعدُّد القدماء بالقدم الذَّاتي، أمَّا الصِّفات فهي قديمة بالزَّمان لا بالذَّات.

وأورد عليه: أنَّ القدم الذَّاتي والزَّماني من مصطلحات الفلاسفة.

وعندي فيه نظر؛ لأنَّه لا بأس في موافقتهم عند الاضطرار واقتضاء البراهين.

(وأن لا يجترىء) الاجتراء: وليرى كردن.

(على القول بكون الصِّفات واجبة الوجود لذاتها) أي: لا يجاب قول المعتزلة: يلزمكم تعدُّد الواجب لذاته بالتزام هذا التَّعدُّد وتسليمه كما فعل بعضهم احتجاجاً بكلام بعض المتقدِّمين والمتأخِّرين؛ وذلك لأنَّ القول بتعدُّد الواجب لذاته جرأة عظيمة مع بطلانها بأدلَّة التَّوحيد.

(بل يقال: هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدَّس، ويكون هذا مراد من قال: الواجب لوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) هذا تأويل على سبيل حسن السِّيرة وإن كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التَّأويل كما نقله الشَّارح من كلام الضَّريريِّ في تفسير القديم.

(يعني أنَّها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدَّس) وهذا بأن يكون الضَّمير في قوله: لذاته راجعاً إلى الواجب لا إلى الألف واللام الموصولة **(وأمَّا في أنفسها فهي ممكنة)**.

ولما كان في إمكانها إشكال وهو أنَّه قد تقرَّر عند الأشاعرة أنَّ كلَّ ممكن حادث؛ أي: مسبوق بالعدم؛ لأنَّ الواجب مختار، ومعلول المختار لا يكون قديماً بما يسبق الاختيار على وجوده أجاب عنه بقوله: **(ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه)** وحاصل الجواب: أنَّ قدم الممكن إنَّما يستحيل إذا كان صادراً عن الواجب بالاختيار، والصِّفات ليست كذلك بل استنادها إلى الذَّات كاستناد اللاَّزم إلى الملزوم على سبيل الإيجاب، وكلُّ ما صدر عن الواجب بالإيجاب فهو قديم.

(فليس كل قديم إلهاً) تفريع على قوله: لا استحالة في قدم الممكن **(حتَّى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة)** فثبت أنَّ القول بتعدُّد القدماء لا ينافي التَّوحيد إلاَّ إذا كانت واجبات غير ممكنات.

(لكن ينبغي أن يقال: إنَّ الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء) فلا يقال: صفات الله قديمة **(لئلاَّ يذهب الوهم إلى أنَّ كلاًّ منها)** أي: كل واحد من الصِّفات **(قائم بذاته موصوف بصفات الألوهيَّة)** وهذا النَّهي إنَّما هو بالنِّسبة

إلى عامَّة النَّاس ممَّن يزعم أنَّ كل قديم إله ، أمَّا أهل العلم فلا بأس عليهم في إطلاقه ، كما لا يخفى .

واعلم أنَّ الشَّارح رحمه الله قد وعد فيما سبق بتحقيق وجوب الصِّفات وإمكانها ، وقد أوفاه بما ذكره ههنا ، وحاصله : أنَّ الصِّفات ممكنة صادرة عن الذَّات بالإيجاب فهي قديمة ، أمَّا قولهم : كلُّ ممكن حادث فخاصٌّ بما صدر في الاختيار ، واعترض عليه بأنه يخالف قواعد الأشاعرة كقولهم : إنَّ الإيجاب نقص ، وقولهم : إنَّ علَّة الاحتياج إلى الموجد هو الحدوث دون الإمكان .

وأجيب : بأنَّ هذه القواعد خاصَّة بما سوى الصِّفات ، وأورد عليه أنَّ تخصيص الأحكام العقليَّة غير مسموع .

(**ولصعوبة هذا المقام**) أي : البحث في أنَّ الصِّفات هل هي عين الذَّات أو زائدة على الذَّات ، وعلى تقديرالزِّيادة هل هي واجبة أو ممكنة (**ذهب الفلاسفة والمعتزلة إلى نفي الصِّفات**) أمَّا الفلاسفة : فقالوا : لو زادت علىالذَّات فإن كانت صادرة عن الذَّات لزم أن يكون الواحد الحقيقيُّ فاعلاً لشيء وقابلاً له معاً وهو محال ، وإن كانت صادرة عن غيره لزم استكمال الواجب بالغير وهو محال .

وأمَّا المعتزلة : فقالوا : لو زادت فإن كانت قديمة لزم تعدُّد القدماء ، وإن كانت حادثة لزم قيام الحوادث به تعالى .

(**والكراميَّة إلى نفي قدمها**) تحرُّزاً عن تعدُّد القدماء ، وأورد عليه : أنَّهم قالوا بقدم بعض الصِّفات كالقدرة ، فلو كان قولهم بنفي القدم تحرُّزاً عن تعدُّد القدماء لم يعترفوا بقدم شيءٍ منها ، بل الذي حملهم على ذلك حدوث المعلومات والمسموعات والمبصرات ونحوه من الشُّبه الفاسدة .

(**والأشاعرة إلى نفي عينيَّها وغيريَّتها**) وهذا مذهب قدمائهم ، أمَّا المتأخِّرون منهم فاستشكلوا الواسطة بين العينيَّة والغيريَّة وذهبوا إلى أنَّها غير الذَّات ، وأنَّها ممكنة صادرة بالإيجاب ، ومنعوا بطلان تعدُّد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى ، ومال بعضهم إلى العينيَّة ، واختار بعضهم السُّكوت (**فإن**

قيل هذا) أي: نفي الغيريّة والعينيّة **(في الظّاهر رفع النّقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما)** لأنّ نفي العينيّة إثبات للغيريّة ونفي الغيريّة إثبات للعينيّة ، ومن كلماتهم المشهورة: رفع النّقيضين ، جمع النقيضين ثمّ استدلّ على تناقض العينيّة والغيريّة بقوله: **(لأنّ المفهوم من الشّيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره ، وإلاّ فعينه ولا يتصوّر بينهما واسطة قلنا)** حاصل الجواب: إنكار التّناقض وإثبات الواسطة لكن دون إثباتها خرط القتاد.

(قد فسّروا) أي: الأشاعرة **(الغيريّة بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصوّر)** عطف تفسير **(وجود أحدهما مع عدم الآخر؛ أي: يمكن الانفكاك بينهما)** وفسّروا **(العينيّة باتّحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً)** قال الشّيخ الأشعريُّ: الغيران موجودان يصحُّ عدم أحدهما مع وجود الآخر ، فاعترض عليه: بأنّا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضّرورة مع أنّه لا يصحُّ عدم أحدهما؛ لأنّ القديم لا يمكن عدمه فغيّروا التّعريف إلى قولهم: موجودان جاز انفكاكهما في الوجود أو الحيّز ، فخرج الجسمان؛ لأنّ حيّز أحدهما غير حيّز الآخر فهما منفكّان في الحيّز.

ثمّ اعترض عليه بإلهين مفروضين ، فإنّهما غيران مع عدم جواز الانفكاك في الوجود والحيّز؛ إذ لا يجوز عدم أحدهما ولا حيّز لهما ، وكذا المجرّدات التي أثبتها الفلاسفة من النّفوس والعقول القديمة الأبديّة ، واختار الشّارح رحمه الله إبقاء التّعريف على الحال الأولى. ولم يلتفت إلى هذه النّقوض؛ لأنّ مادّة النّقض ينبغي أن تكون متحقّقة ولا وجود لجسمين قديمين وإلهين والمجرّدات عند الأشاعرة.

(فلا تكونان نقيضين بل يتصوّر بينهما واسطة بأن يكون الشّيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل) زعم المشائخ أنّ الجزء لا عين الكلّ ولا غيره ، أمّا الأوّل: فلعدم اتّحاد المفهوم ، وأمّا الثّاني: فللشّرع والعرف ، فإنّك إذا قلت: ليس عليّ غير عشرة دراهم حكم الشّرع والعرف بلزوم السّبعة مثلاً ، وفيه بحث؛ لأنّهم: إن أرادوا الحكم بلزوم

السَّبعة فقط فهم ممنوع ، أو بلزوم السَّبعة مع ما فوقها من الآحاد إلى عشرة فهي عين العشرة.

(والصِّفة مع الذَّات) نقل عن قدماء الأشاعرة أنَّ الصِّفة لا عين الموصوف ولا غيره ثمَّ اختلف المتأخِّرون منهم في تفسير هذا الكلام ، فزعم بعضهم أنَّ هذا عامٌّ في الصِّفات القديمة والحادثة؛ ولهذا استدلُّوا على صحَّة هذا الحكم بأنَّ قولك : ليس في الدَّار غير زيد حكم صحيح مع أنَّ في الدَّار صفاتِ زيد من العلم والشَّجاعة ، فلو كانت غير زيد لكان كذباً ، ولا يخفى ضعفه؛ لأنَّ المراد ليس في الدَّار غيره من أبناء نوعه ، وإلاَّ لزم ألا يكون ثوب زيد غيره ، وذهب محقِّقوهم كالشَّارح رحمه الله إلى أنَّ هذا الحكم خاصٌّ بالصِّفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم؛ فإنه غيره بالضَّرورة ، وهكذا صفات الأفعال كالتَّخليق والتَّرزيق فإنَّها أمور إضافيَّة اعتباريّة حادثة عند الأشعري فتنفكُّ عن الذَّات فتغايرها ، ويشهد لذلك قول الأشعريُّ: الصِّفة إمَّا عين الموصوف كالوجود ، أو غيره كصفات الأفعال ، وإمَّا لا عينه ولا غيره كالصِّفات الذَّاتيَّة الممتنعة الانفكاك من العلم والقدرة الحياة والإرادة السَّمع والبصر.

(وبعض الصِّفات مع بعض) كعلم الله سبحانه مع قدرته **(فإنَّ ذات الله تعالى وصفاته أزليّة والعدم على الأزليِّ محال)** فلا يمكن انفكاك الصِّفات عن الذَّات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيريّة بينهما ، ولكلٍّ منهما مفهوم على حدة فلا عينيَّة بينهما ، ولم يتعرَّض لإثباته؛ لأنَّه ظاهر.

(والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها) بيان لعدم تغاير الكلِّ والجزء ، وكان مقتضى التَّرتيب تقديمه لكن قدم بيان الصِّفات ، لأنَّه المقصود ، ومعناه: يستحيل بقاء الواحد حيث إنَّه جزء العشرة بدون العشرة. هذا ما قيل في توجيهه ، وفيه نظر سيذكره الشَّارح رحمه الله.

ويستحيل **(بقاؤها بدونه إذ هو منها فعدمها عدمه)** بيان لاستحالة الأوَّل؛ أي: عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد من حيث إنَّه واحد من العشرة فالحمل مجازي على المبالغة أو حذف المضاف.

(**ووجودها وجوده**) بيان لاستحالة الثّاني (**بخلاف الصِّفات المحدثة**) كقيام زيد (**فإنَّ قيام الذَّات كزيد بدون تلك الصِّفات المعينة يتصوَّر**) وقيد بالمعينة؛ لأنَّ خلوَّ الذَّات عن الصِّفات كلها محال ، ولكن أي صفة أخذت منها كان قيام الذَّات بدونها جائزاً.

(**فتكون**) الضَّمير للصِّفات أو الصِّفة المعيَّنة (**غير الذَّات**) لإمكان الانفكاك (**كذا ذكره المشائخ**) في إثبات الواسطة .

(**وفيه نظر**) أي: في تعريف الغيريّة بإمكان الانفكاك (**لأنَّهم إن أرادوا صحَّة الانفكاك من الجانبين انتقض**) التَّعريف (**بالعالم مع الصَّانع**) فإنَّ الصَّانع ينفكُّ عن العالم لحدوثه، والعالم لا ينفكُّ عن الصَّانع، فالانفكاك من جانب الصَّانع وحده.

(**والعرض مع المحل**) لأنَّ الانفكاك من جانب المحلِّ فقط (**إذ لا يتصوَّر وجود العالم مع عدم الصَّانع؛ لاستحالة عدمه ، ولا وجود العرض كالسَّواد مثلاً بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة**) بين العالم والصَّانع، وكذا بين الجسم والسَّواد (**اتِّفاقاً**) وأجاب بعض المدقِّقين: بأنَّ إذا فسَّرنا الغيريّة بالانفكاك في الوجود أو الحيِّز فلا إشكال؛ لأنَّ الصَّانع ينفكُّ عن العالم في الوجود ، والعالم ينفكُّ عن الصَّانع في التَّحيُّز ، وكذا الجسم ينفكُّ عن العرض في الوجود، والعرض ينفكُّ عن الجسم في التَّحيُّز؛ لأنَّ حيِّز العرض هو الجسم وحيِّز الجسم مكانه.

(**وإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل ، وكذا بين الذَّات والصِّفة؛ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكلِّ والذَّات بدون الصِّفة**) قيل: أراد الصِّفة الحادثة بناءً على أنَّ الشَّيخ الأشعري يعمِّم الحكم بنفي الغيريّة في كل صفة كما يدلُّ عليه استدلاله بنحو: ليس في الدَّار غير زيد.

وفيه بحث:

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ التَّعميم ظاهر البطلان ، وكذا الاستدلال فنسبتها إلى الشَّيخ في غاية البعد.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ الصِّفة المحدثة عرض متجدِّد عنده فهي منفكَّة في كلِّ آن عن موصوفها.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّ الشَّارح رحمه الله قرَّر في أوَّل البحث أنَّ الكلام في الصِّفات القديمة حيث قال: بخلاف الصِّفات المحدثة ، وقيل: أراد الصِّفة القديمة ، واعترض عليه بأنَّه لايجوز وجود الذَّات بدونها.

وأجيب: بأنَّ المراد بالجواز الامكان الذَّاتي فلا ينافيه امتناع الانفكاك لمانع وهو القدم ، وقد يدفع بأنَّ الظَّاهر من كلامهم الإمكان الوقوعي؛ أي: الجواز بلا مانع ، وأورد على الدَّفع: بأنَّ الإمكان الوقوعي غير مراد ، وإلاَّ لزم أن لا يكون الشَّيء مغائراً لعرضه اللاَّزم ، وقد يدفع الإيراد بأن المراد بالانفكاك أعمُّ من أن يكون بحسب الوجود أو بحسب الحيِّز ، وحيِّز المحل مغاير لحيِّز العرض.

(وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد) دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدون الكل ، وسيأتي بطلان اعتبار الإضافة التي اعتبروها في بيان استحالته ، وهو أنَّ الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدونها.

واعلم أنَّ بعض العلماء ذكر لتعريف الغيريَّة توجيهاً دافعاً للنَّظر الذي ذكره الشَّارح رحمه الله فأراد الشَّارح إبطاله فقال: **(لا يقال)** في الجواب **(المراد)** بقولهم: الغيران موجودان يتصوَّر وجود أحدهما مع عدم الآخر **(إمكان تصوُّر وجود كلٍّ منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض)** أي: ولو كان عدم الآخر بالفرض ، **(وإن كان)** المفروض **(محالاً)** للتَّعريف مع اختيار الشقِّ الأوَّل وهو الانفكاك من الجانبين.

(والعالم قد يتصوَّر موجوداً ثمَّ يطلب بالبرهان ثبوت الصَّانع) فقد أمكن تصوُّر وجود العالم مع عدم وجود الصَّانع؛ إذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان عبثاً بل محالاً ، وكذا يمكن تصوُّر وجود الصَّانع مع عدم العالم ، وهذا ظاهر ، فثبت تغايرهما للانفكاك من الجانبين.

(بخلاف الجزء مع الكل) فإنَّه لا يمكن تصوُّر وجود أحدهما مع عدم الآخر.

(فإنَّه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع وجود الواحد من العشرة) أي: من حيث هو واحد من العشرة **(بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة)** فعلى هذا لا يمكن تصوُّر وجود العشرة بدون الواحد ، ولا يمكن تصوُّر وجود الواحد بدون العشرة ، فلا يثبت بينهما التَّغاير ، وهكذ في الذَّات مع الصِّفة إذا اعتبرنا الذَّات ذاتاً للصِّفة.

(والحاصل: أنَّ وصف الإضافة) أي: كون الواحد من العشرة وكون الذَّات مقاماً للصِّفة **(معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ)** أي: عند اعتبار الإضافة **(ظاهراً)** إذ لا يمكن تصوُّر أحد المضافين مع عدم الآخر.

واعلم أنَّ الظَّاهر من قوله: بخلاف الجزء مع الكل أنَّه تكملة للجواب ذكرها إيضاحاً؛ فإنَّ الشَّيء يتبيَّن بضدِّه ولكن لا يكون بيان عدم الانفكاك في الكلِّ والجزء من الجانبين تكلُّفاً فوق الحاجة؛ إذ عدم الانفكاك من جانب واحد يكفي في عدم التَّغاير ، وقال بعض المحقِّقين: إنَّ قوله: (بخلاف الجزء مع الكل جواب ثانٍ باعتبار الشقِّ الثَّاني ، وهو الاكتفاء بجانب واحد ولكنَّ الشَّارح رحمه الله تسامح في العبارة.

(لأنَّا نقول: قد صرَّحوا) أي: المشائخ الذين فسَّروا الغيريَّة بإمكان الانفكاك **(بعدم المغايرة بين الصِّفات)** فقالوا: العلم لا يغاير القدرة وهكذا **(بناء على أنَّها لا يتصوَّر عدمها لكونها أزليَّة)** والعدم على الأزليِّ محال **(مع القطع)** متعلِّق بقوله: صرَّحوا **(بأنَّه يتصوَّر وجود البعض كالعلم مثلاً ثمَّ يطلب إثبات البعض الآخر)** كالكلام ، فثبت تصوُّر وجود بعضها مع عدم بعض.

(فعلم أنَّهم لم يريدوا) بالغيريَّة **(هذا المعنى)** أي: جواز تصوُّر كل مع عدم الآخر ، وإلاَّ لزمهم تغاير الصِّفات وهذا باطل **(مع أنَّه)** أي: هذا المعنى **(لا يستقيم في العرض المحل)** هذا وجه ثانٍ في إبطال التَّوجيه ، وكان الوجه الأوَّل يبطل منع تعريف الغيريَّة ، وهذا يبطل جمعه ، وحاصله: أنَّ تصوُّر وجود العرض الجزئي بدون المحل الجزئي محال ، فيلزم أن لا يتغايرا وهو خلاف إجماعهم.

(**ولو اعتبر وصف الإضافة**) هذا وجه ثالث لإبطال التَّوجيه ، وارد على قوله والحاصل : أنَّ وصف الإضافة معتبر .

(**لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين**) هما كلُّ اثنين بينهما نسبة متكرِّرة؛ أي: نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى سواءً كانت النِّسبتان من نوع واحد كالأخوَّة ، أو من نوعين كالأبوَّة والبنوَّة ، فإنَّ إخوة زيد إنَّما تعقل بالقياس إلى أخوة أخيه ، وأبوَّة زيد إنَّما تعقل بالقياس إلى بنوَّة ابنه .

(**كالأب والابن**) فإنَّه يستحيل تصوُّر وجود كلٍّ منهما مع عدم الآخر فيلزم أن لا يكونا غيرين وهو باطل إجماعاً وبداهةً .

(**وكالأخوين وكالعلَّة والمعلول بل بين الغيرين**) أي: بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين (**لأنَّ الغير من الأسماء الإضافيَّة**) لأنَّه لا يطلق على الشَّيء إلاَّ بالقياس إلى شيء آخر (**ولا قائل بذلك**) أي: بعدم المغائرة بين المتضائفين لا سيَّما بين غيرين ، لأنَّه تناقض ولأنَّه يوجب أن لا يثبت المغايرة بين شيئين أصلاً .

واعلم أنَّ لصاحب «المواقف» توجيهاً لكلام الأشاعرة حيث قال: اعلم أنَّ قولهم: (لا هو ولا غيره) ممَّا استبعده الجمهور ، والحقُّ أنَّ مرادهم أنَّه لا هو بحسب المفهوم ، ولا غيره بحسب الهويَّة كما يجب أن يكون في الحمل. انتهى مختصراً ، والشَّارح أراد إبطاله فقال: (**فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم**) أي: مراد الأشاعرة بقولهم: الصِّفات لا هو ولا غيره (**أنَّها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود**) في الخارج ، ولعلَّ هذا هو مذهب القائلين بأنَّ الصِّفات عين الذَّات ، (**كما هو حكم سائر المحمولات بالنِّسبة إلى موضوعاتها فإنَّه يشترط الاتِّحاد بينهما**) بين الموضوع والمحمول (**بحسب الوجود ليصحَّ الحمل**) لأنَّ الحمل حكم بالاتِّحاد ، ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمرو لعدم اتِّحادهما في الوجود .

إن قلت: يصحُّ الحمل في المعدومات نحو: شريك الباري محال بلا اتِّحاد بحسب الوجود .

قلت: نعم كان الأحسن أن يقول: يشترط الاتِّحاد بحسب الذَّات حتَّى يعمَّ الموجود والمعدوم، ولكنَّه لم يلتفت إليه لأنَّ الكلام في حمل الموجودات **(والتَّغاير بحسب المفهوم ليفيد)** لأنَّ حمل الشَّيء على نفسه عبث، واعترض المدقِّق عليه بأنَّ التَّغاير غير كافٍ بل لا بدَّ من عدم اشتمال الموضوع على المحمول؛ لأنَّ قولنا: الحيوان النَّاطق ناطقٌ لا يفيد، وهذا عجب؛ لأنَّ الشَّارح رحمه الله حكم بأنَّ التَّغاير شرط لا بأنَّه كافٍ للإفادة.

(كما في قولنا: الإنسان كاتب) فالكاتب محمول على الإنسان متَّحد معه وجوداً ومغائر مفهوماً.

(بخلاف قولنا: الإنسان حجر فإنَّه لا يصحُّ، وقولنا: الإنسان إنسان فإنَّه لا يفيد. قلنا): لا يجوز أن يكون مرادهم ذلك **(لأنَّ هذا)** أي: الاتِّحاد بحسب الوجود، والمغايرة بحسب المفهوم **(إنَّما يصحُّ في مثل العالم والقادر بالنِّسبة إلى الذَّات لا في مثل العلم والقدرة)** أي: إنَّما يصحُّ في الصِّفة المشتقَّة من الصِّفات؛ لأنَّها تحمل على الذَّات لا في الصِّفات، لأنَّها لا تحمل، فلا يقال: الله علمٌ وقدرة.

(ولا في الأجزاء الغير المحمولة) احتراز عن الأجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل، كقولك: زيد حيوان، وزيد ناطق.

(كالواحد من عشرة واليد من زيد) إذ لا يقال: الواحد عشرة، واليد زيد، ويمكن عندنا توجيه كلام «المواقف» بوجهين:

أحدهما: أنَّه لم يقصد من التَّشبيه بالمحمولات صحَّة الحمل فيما نحن فيه، بل أراد تمثيل الاتِّحاد في الوجود والتَّغاير في المفهوم توضيحاً، ولا تزعمنَّ أنَّ الاتِّحاد وجوداً أو التَّغاير مفهوماً يستلزم صحَّة الحمل؛ لأنَّ المحقِّقين صرَّحوا بأن لوازم الماهيَّة متَّحدة مع الماهيَّة وجوداً، بمعنى أنَّ وجود الماهيَّة عين وجودها كالزَّوجيَّة للأربعة، وتغاير مفهومهما ظاهر مع أنَّه لا يصحُّ الحمل.

ثانيهما: أنه أراد تصحيح كلام الأشاعرة في الصِّفات الإلهيَّة فقط؛ لأنَّه المقصود وإن كان سوق كلامه على العموم فلا يرد عليه الاعتراض بالأجزاء

الغير المحمولة ، وأمَّا أن العلم والقدرة لا تحمل عليه فممنوع عند القائلين بأنَّ الصِّفات عين الذات؛ فإنَّ الحكماء يصرِّحون بأنَّ الواجب علم وعالم ومعلوم ، وإنَّما لم يستعمله أهل اللُّغة لقصورهم عن نحو هذه الدَّقائق.

واعلم أنَّ الشَّيخ أبا المعين ذكر في «التَّبصرة» توجيهاً لكلام المشائخ ، فأراد الشَّارح دفعه فقال: **(وذكر في «التَّبصرة» أنَّ كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره ممَّا لم يقل به أحدٌ من المتكلِّمين سوى جعفر بن حارث)** المعتزلي **(وقد خالفه في ذلك جميع المعتزلة)** خصَّ المعتزلة بعد ادِّعاء مخالفة المتكلِّمين كلِّهم؛ لأنَّه أدخل في إلزام جعفر بخروجه عن مذهب قومه **(وعدَّ ذلك من جهالاته)** أي: شنعوا عليه في ذلك.

(وهذا) أي: كون ذلك جهلاً **(لأنَّ العشرة اسم لجميع الأفراد فيتناول لكلِّ فردٍ مع أغياره فيصدق)** على كلِّ فردٍ منها أنَّه مع التِّسعة الباقية عشرة. **(فلو كان الواحد غيرها)** أي: غير العشرة **(لصار)** الواحد **(غير نفسه؛ لأنَّه من العشرة ، وإن يكون العشرة بدونه)** أن: بالكسر مخفَّفة نافية معطوفة على قوله: لأنَّه من العشرة ، والمعنى: لا يوجد العشرة بدون الواحد ، وقيل: أن: مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله: لصار بحسب المعنى؛ أي: لزم أن يوجد العشرة بدونه.

(وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها) لأنَّ زيداً اسم لكلِّ عضو مع أغياره **(هذا كلامه ولا يخفى ما فيه من الخبط)** لأنَّ كون الشَّيء من الشَّيء ، وكونه لا يوجد بدونه لا يدلُّ على عدم المغايرة.

(وهي: أي صفاته الأزليَّة: العلم: وهي صفة أزليَّة) احترازاً عن صفة المخلوقات **(تنكشف المعلومات)** أي: ما من شأنها أن يعلم ، فلا يرد أنه تحصيل الحاصل ، واعترض بأنَّ التَّعريف دوري.

أجيب: بأنَّ المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة المعلوميَّة، ويمكن أن يقال: المحدود هي العلم الاصطلاحي ، والواقع في الحدِّ هو اللُّغوي.

(عند تعلُّقها بها) أي: عند تعلُّق الصِّفة بالمعلومات ، وفيه إشارة إلى دفع إشكال يرد على العلم الإلهي: وهو أنَّ الله تعالى إن علم في الأزل أنَّ زيداً في

الدَّار فهو غير مطابق للواقع ، وإن علم أنَّه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند دخوله في الدَّار ثمَّ عند خروجه عنها.

وحاصل الدَّفع : أنَّ للعلم تعلُّقين بالمعلومات : أحدهما : قديم شامل لكلِّ ما يمكن تعلُّق العلم به من الأزليَّات والحادثات والممكنات والمحالات ، وهذا التَّعلُّق بالحادث يكون باعتبار أنَّه سيوجد.

ثانيهما : تعلُّقات فيما لايزال مختصَّة بالمتجدِّدات تحدث عند حدوثها ، فالعلم في الأزل متعلِّق بأنَّه سيدخل فإن دخل تعلَّق بأنَّه داخل ، ثمَّ يتعلَّق بأنَّه كان داخلاً ، فالتَّعلُّق الأوَّل أزلي ، والأخيران حادثان ، والانكشاف ثابت على حسب التَّعلُّق ، ولا يلزم من ذلك تغيُّر في الصِّفة الإلهية بل في تعلُّقاتها ، وهي أمور إضافية لا يوجب تغيُّرها تغيُّراً في الصِّفة القديمة؛ فإنَّك إذا تحرَّكت حول الأسطوانة كانت تارة عن يمينك ، وتارةً عن شمالك ، ومرَّة أمامكِ ، ومرَّة خلفك مع أنَّها في نفسها عى حالها ، وإنَّما المتغيِّر نسبتها إليك.

وللمتكلِّمين عن هذا الإشكال جوابان آخران :

أحدهما لأبي الحسين البصري من المعتزلة : وهو أنَّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها ، ولا يخفى بطلانه عقلاً سمعاً.

ثانيهما : لمشائخ المعتزلة وكثيرٍ من الأشاعرة : وهو أن علمه تعالى متجدِّد بالمتعلِّقات تعلُّقاً واحداً فعلمه بأنَّ زيداً سيوجد عين علمه بأنَّه موجود الآن أو كان موجوداً؛ وذلك لأنَّ من علم أنَّ زيداً سيدخل الدَّار غداً ثمَّ استمرَّ علمه هذا إلى الغد كان عالماً بهذا العلم بأنَّه دخل الآن ولكنَّا نحتاج إلى تجدُّد العلم به لطريان الغفلة ، أمَّا الواجب تعالى فعلمه مستمرٌّ بلا غفلة.

بقي ههنا بحثٌ شريف : وهو أنَّ العقلاء اختلفوا في حقيقة العلم الإلهي؛ فقال أفلاطون : صور قائمة بذاتها ولها نسبة إلى الحقِّ سبحانه حتَّى تسمى علمه لا علم غيره ، وتسمَّى المثل الأفلاطونيَّة.

وقال أرسطاطاليس وابن سينا : صورٌ مرتسمة في ذاته تعالى، وأورد عليه : أنه يلزم الكثرة في الواحد الحقيقيُّ وهو خلاف مذهبهم حتَّى نفوا الصِّفات لذلك.

فأجاب الشَّيخ: بأن تلك الصُّور متأخِّرة عن ذاته تعالى تأخُّر المعلول عن العلِّة.

وقال الشَّيخ شهاب الدِّين السَّهروردي المقتول المشهور بشيخ الإشراق: إنه نسبة إشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات.

وقال فرفوريوس تلميذ المعلم: إنَّ العاقل يتَّحد بالمعقول، فهذا الاتِّحاد هو العلم، وشنع عليه ابن سيناء في «الإشارات» وهو حقيق بالتَّشنيع.

وقال الأشاعرة: صفة قديمة لها تعلُّق بالمعلومات، ففي كلام الشَّارح إشارة إلى بطلان بقيَّة المذاهب، واستيفاء مباحث العلم الإلهي يستدعي دفتراً مستقلاً.

(والقدرة: وهي صفة أزليّة تؤثِّر في المقدورات) ظاهره مبني على ما ذهب إليه الأشعري من إرجاع التَّكوين إلى القدرة لا على ما ذهب المصنِّف ومشائخه الماتريديّة القائلين بأنَّ القدرة صفة مصحِّحة، والإرادة مرجِّحة، والتَّكوين مؤثِّرة، اللهمَّ إلا أن يأوَّل التأثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه **(عند تعلُّقها بها)** اختلف في أنَّ تعلُّق القدرة بالمقدورات قديم أو حادث؟ فالقائلون بالتَّكوين على أنَّه قديم؛ لأنَّ صحَّة صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص بزمان، وأما نفاة التكوين كالأشعرية فقال بعضهم: قديم؛ لأن القدرة تعلقت في الأزل بإيجاد المقدورات في أوقاتها المخصوصة، فإذا حضر الوقت خرج المقدور من العدم، وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو مختار الشَّارح رحمه الله.

(والحياة: وهي صفة أزليّة توجب صحَّة العلم) اكتفى بالعلم ولم يذكر القدرة معه كما هو معتادهم، لأنَّه كاف، وزيد لفظ الصحَّة مع أنَّ لفظ العلم عن الواجب محال؛ لأنَّ ما يوجبه الحياة هو صحَّة العلم، وأمَّا وجوب العلم فبدلائل أخر، وهذا تعريف الأشاعرة، وقال الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة: الحياة صحَّة أن يعلم ويقدر، واحتجَّ الأشاعرة عليه بأنَّه لولا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحَّة العلم والقدرة لكان اختصاصه بصحَّتهما ترجحاً بلا مرجِّح.

وأجيب: بأنَّه منقوض باختصاصه بتلك الصِّفة المرجِّحة؛ إذ لا بدَّ أن يكون لمرجِّح فيتلسل المرجِّحات هذا خلف.

وقال صاحب «المواقف وشرحه»: الحقُّ أنَّ ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذَّوات فقد تقتضي ذاته الاختصاص بأمر فلا يلزم التَّرجح بلا مرجِّح، ومن أراد إثبات زيادة على نفس الصِّحة فعليه البيان. انتهى مختصراً.

(والقوَّة: وهي بمعنى القدرة) قيل: إنَّما ذكرها لوجهين.

أحدهما: التَّنبيه على ترادفهما، ثانيهما: الإشارة إلى صحَّة إطلاق القوى عليه سبحانه، وفي الوجهين نظر، أمَّا في الأوَّل: فلأنَّ الأنسب عدم الفصل بينهما، وأمَّا في الثَّاني: فلأنَّه لا وجه لتخصيصه بالذِّكر، اللهم إلا أن يقال: هذا من تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم.

(والسَّمع: وهي صفة تتعلَّق بالمسموعات) كان الأنسب أن يقول: صفة أزليَّة لكن اعتمد على ما ذكر في العلم والقدرة، أو لأنَّ قوله: لا على تأثير حاسَّة ووصول هواء من تتمَّة تعريف السَّمع والبصر، أو لأنَّ قوله: فيدرك معلوم. **(والبصر: وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بها)** معلوم أي: الله سبحانه، أو مجهول، والجار والمجرور مفعول ما لم يسم فاعله، والضمير لكل من صفتي السَّمع والبصر **(إدراكاً تامَّاً)** فوق الإدراك العلمي، وفيه ردٌّ على فلاسفة الإسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا أنَّ السَّمع والبصر في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥] هو العلم بالمسموعات والمبصرات لا الحالة الإدراكيَّة التي يجدها أحدنا بالحاسَّتين، وينسب هذا إلى الأشعري، وهو وهم نشأ من قوله: إنَّ الإحساس علم فتأمَّل.

احتجَّت الأشاعرة على أنَّ السَّمع والبصر صفتان زائدتان على العلم بوجهين: أحدهما: أن العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السَّمع والبصر فهما متغايران. أجيب: بأنَّ للعلم نوعين من التَّعلُّق بالمسموعات والمبصرات؛ فتعلُّق أزليٌّ أبدي، وتعلَّق آخر في وقت حدوث المسموع والمبصر موجب للانكشاف التَّام، وهذا هو المسمَّى بالسَّمع والبصر.

ثانيهما: أنَّه لو صحَّ اتِّصافه بالسَّمع والبصر لكونه عالماً بالمسموعات والمبصرات لصحَّ اتِّصافه بالشَّمِّ والذَّوق واللَّمس؛ لأنَّه عالم بالمشمومات والمذوقات والملموسات. أجيب: بأنَّ عدم الإذن الشَّرعي مانع عنه.

(لا على سبيل التَّخيُّل والتَّوهُّم) التَّخيُّل: هو إدراك الصُّورة المخزونة في الخيال؛ فإنَّك إذا أبصرت زيداً أو سمعت صوتاً ارتسمت صورتهما في حاسَّة الخيال بحيث تجدهما كالحاضر، ولكن هذا الإدراك أضعف من الإدراك بالسَّمع والبصر.

والتَّوهُّم: هو إدراك المعاني الجزئيَّة الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحلم زيد وشجاعته؛ فإنَّهما مدركان بحاسَّة الوهم لا بالسَّمع والبصر، ومقصود الشَّارح من هذا الكلام تأكيد قوله: (إدراكاً تامَّاً) للرَّد على الفلاسفة؛ وذلك لأنَّ العلم بالمسموعات والمبصرات إدراك يشبه التَّخيُّل والتَّوهُّم، وليس إدراكاً تامَّاً كالحاصل بالسَّمع والبصر.

(لا على تأثُّر حاسَّة ووصول هواء) إشارة إلى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي أنَّ الإدراك بالسَّمع والبصر لا يحصل إلا إذا تأثَّرت الحاسَّة وإن فعلت عن المسموع والمبصر، وأيضاً لا بدَّ من وصول الهواء إلى صماخ الأذن والله سبحانه منزَّه عن الكلِّ، وحاصل الجواب: أنَّ تأثُّر الحاسَّة ووصول الهواء إنَّما هو في الحيوانات، وقياس الواجب تعالى عليهم من الحماقة على أنَّا نمنع اشتراطهما في الحيوانات أيضاً، ونعتقد أنَّ الإدراك بخلق الله سبحانه كما صرَّح به شيخنا الأشعري.

(ولا يلزم من قدمهما) أي: من قدم الصِّفتين **(قدم المسموعات والمبصرات)** دفع لشبهة أخرى أوردها الفلاسفة، وحاصلها: أن إثبات صفة السمع والبصر في الأزل مع أن المسموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة، وحاصل الدَّفع: أنَّه لا يلزم من قدم الصِّفة قدم متعلِّقاتها، **(كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لأنَّها)** أي: السَّمع والبصر والعلم والقدرة **(صفات قديمة يحدث لها تعلُّقات بالحوادث)** ولا يجب من وجود الصِّفة أن يكون لها تعلُّق كما في سمعنا حين لا يكون صوت

(والإرادة والمشيئة) لفظان مترادفان لغة واصطلاحاً عند الجمهور، وزعمت الكراميَّة أنَّ الإرادة صفة حادثة، والمشيئة صفة قديمة.

(وهما عبارتان عن صفة في الحي) الظَّاهر أنَّه أراد تعريف مطلق الإرادة والمشيئة، ويعرف الصِّفة الإلهيَّة منه إذا قيَّدت الصِّفة بالأزليَّة، ويجوز أن يراد تعريف الصِّفة الإلهيَّة وترك القيد اعتماداً على ما مرَّ في العلم والقدرة، ولك أن تقول: اللاَّم في الحيِّ للعهد.

(توجب تخصيص أحد المقدورين) وهما الفعل والتَّرك **(في أحد الأوقات بالوقوع)** الظَّرفان يتعلَّقان بالتَّخصيص، أو الأول بقوله: توجب **(مع استواء نسبة القدرة إلى الكلِّ)** إشارة إلى الاستدلال على إثبات صفة الإرادة وكونها مغائرة للقدرة، وتقريره: أنَّ القدرة صفة يصحُّ بها الفعل والتَّرك فنسبتها إلى هذين المقدورين على السواء، وكذا نسبتها إلى الأوقات؛ فإن صدر بها الفعل في وقت والترك في وقت لزم التَّرجُّح بلا مرجِّح، فلا بدَّ من صفة أخرى ترجِّح أحد المقدورين في أحد الأوقات وهي الإرادة، وأورد عليه: أنَّ الإرادة من حيث هي إرادة تصلح بالفعل والتَّرك على السَّواء، وكذا بأحد الأوقات فتعلُّق الإرادة بأحد المقدورين، وأحد الأوقات لا بدَّ له من مرجِّح، فيلزم الإيجاب أو التَّسلسل؛ لأنَّ المقدور إن كان مع المرجِّح واجب الوقوع فالإيجاب، أو جائز الوقوع فالتَّسلسل في المرجِّحات، وهذا أقوى إشكال أورده القائلون بالإيجاب.

وأجيب بوجوه: أحدها: أنَّ الإرادة صفة يتعلَّق بأحد المقدورين في أحد الأوقات بذاتها لا لمرجِّح كما يعلم من اختيار الهارب عن السَّبع أحد الطَّريقين المتساوين، واختيار الجائع أحد الرَّغيفين المتساويين من غير مرجِّح، وشنعوا عليه بأنَّ رجحان الأمر الممكن بالذَّات يوجب سد باب الصَّانع، ودفع بأنَّ ترجيح المختار أحد مقدوريه لا يستلزم صحَّة خروج الممكن عن العدم بلا موجد فإنَّ التَّرجيح غير الرُّجحان، واستلزام الأوَّل للثَّاني محل بحث.

ثانيها: أنَّ إرادة الإرادة عينها وهو كلام لا محصِّل له.

ثـالثهـا: أنَّ تعلُّـق الإرادة حـال؛ أي : ليـس بمـوجـود ولا معـدوم ، فلا يستدعي مرجِّحاً؛ لأن المحتاج إلى المرجِّح هو وجود الممكن ، وأمَّا الأحوال فلا وجود لها ، وفيه أنَّ الجمهور على نفي الواسطة.

رابعها: أنَّ المرجِّح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه أولى بلا إيجاب ، ودفع بأنَّ الأولويَّة لا تكفي في وجود الشَّيء ما لم يبلغ حد الوجوب ، فقد ثبت أنَّ الممكن ما لم يجب لم يوجد.

(ومع كون تعلُّق العلم تابعاً للوقوع) رد على الفلاسفة حيث زعموا أنَّ الإرادة الإلهيَّة عبارة عن العلم بنظام العالم على أحسن ما يمكن ، ويسمُّونه بالعناية الأزليَّة، ويزعمون أنَّ هذا العلم علَّة لفيضان الوجود على الكلِّ على حسب ماتقتضيه استعداد المواد والأوضاع الفلكيَّة ، وكذلك على مشائخ المعتزلة كأبي الحسين والنَّظام والجاحظ؛ زعموا أن الإرادة علمه تعالى ينفع في العقل ويسمُّونها الدَّاعية، وتقرير الرَّد: أنَّ العلم لا يصلح مرجِّحاً لأحد المقدورين؛ لأنَّه إمَّا علم بحقيقة المقدور ، أو علم بوجوده في الخارج ، والأوَّل لا يصلح مرجِّحاً؛ لأنَّه يعم الممكنات والممتنعات ، وكذا الثَّاني؛ لأنَّه تابع للوقوع ، فلو كان الوقوع تابعاً له لزم الدور ، وإنما كان العلم تابعاً ، لأنَّه صورة للمعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتَّى أنَّه لو لم يكن المعلوم على الوجه الذي تعلَّق به العلم لم يكن علماً بل جهلاً ، كما أنَّ صورة الفرس على الجدار يعتبر المطابقة من جانبها فإن طابقت الفرس فصحيحة ، وإلا فغلط.

واعترض عليه بوجهين: الأوَّل: أنَّ العلم إمَّا فعلي أو انفعالي ، والأوَّل مفيد للوجود الخارجي كما إذا تصوَّرنا البيت ثمَّ بنيناه والثاني مستفاد منه كتصورنا الشَّمس والقمر ، وعلم الله تعالى فعلي والتَّابع للمعلوم هو الانفعالي ، فيجوز أن يكون الفعلي مرجِّحاً.

أجيب: بأنك إن أردت أن العلم الفعلي ليس ظلاً وحكاية للمعلوم فغير مسلم ، وإن أردت أنه مقدم على المعلوم في الوجود فمسلم لكن هذا التَّقدُّم لا يصلح مرجحاً ، وأورد عليه: أن الحكاية مع عدم المحكي عنه لا يعقل.

الثاني: أن العلم بالوقوع إنما يكون تابعاً للوقوع إن كان الحكم بوقوعه مقيداً بالزمان الماضي ، وأما إذا قيد بالمستقبل أو كان مطلقاً فلا .

أجيب: بأنا لا نريد بالتَّبع التأخر في الوجود الخارجي بل كونه ظلاً وحكاية .

الثالث: ما أورد الطوسي في نقله المحصل أنه مخالف لقولهم: ما علم الله وجوده وجب أن يقع ، ويمكن أن يجاب بأن هذا الوجوب ليس بنفس العلم بل للعلم بأن القدرة والإرادة تتعلقان بوجوده .

الرابع: أن دليلكم إنما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة؛ لأن علمه تعالى ينفع للعقل ليس تابعاً لوقوع الفعل وظلاًّ وحكاية عنه ، وقد يجاب بأن العلم بالمصلحة إنما يرجح لو كان مراعاة الأصلح واجبة وقد برهنا على بطلانه .

(**وفيما ذكر**) من ترادفهما وتعريفهما بصفة توجب التُّخصيص، وذكرهما في الصِّفات الأزلية الوجودية (**تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والإاردة حادثة**) عند حدوث المقدور هم الكرامية، زعموا أن المشيئة تتعلق بمطلق إيجاد الشَّيء ، والإرادة بإيجاده في وقت مخصوص (**قائمة بذات الله تعالى**) وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى، ومحل التَّنبيه ترادفهما وعدمهما في الأزليات.

(**وعلى من زعم أنَّ معنى إرادة الله سبحانه فعله**) مفعول الإرادة (**أنه ليس بمكره**) اسم مفعول من الإكراه؛ أي: ليس بمجبور في فعله (**ولا ساه**) أي: ذي سهو بأن يكون غافلاً عن فعله (**ولا مغلوب**) بأن يكون غيره غالباً عليه يمنعه عن الفعل، وهذا الزاعم حسين النجار من المعتزلة، والإرادة على هذا: أمر عدمي.

ويرد عليه أولاً: أنه يلزم أن يكون الجماد مريداً كالنار في الإحراق.

وثانياً: أن هذا ليس يصلح مخصصاً لأحد المقدورين بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الإيجاب ونفي القصد والاختيار.

(**ومعنى إرادته فعلِ غيره أنه آمر به كيف**) أي: كيف يكون الإرادة بمعنى الأمر (**وقد أمر كل مكلَّف بالإيمان وسائر الواجبات**) مع أنَّ أكثر المكلَّفين كفَّار وعصاة.

(**ولو شاء**) صدور الإيمان والواجبات عنهم لوقع ، وإلا لزم العجز ، فعلم أن الأمر غير المشيئة ، وفيه نظر ؛ لأنَّ المعتزلة يجوزون تخلُّف مراده تعالى عن إرادته ؛ لأنَّ إيمان الكافر مراد عندهم ولا يقع .

أجيب : بأنَّ الشَّارح رحمه الله اعتمد على أنَّ بطلان التَّخلُّف بديهي لاستلزام غلبة العبد على صانعه تعالى .

(**والفعل**) بالفتح : كردن (**والتَّخليق : عبارة**) أي : كلاهما (**عن صفة أزلية يسمى التَّكوين**) وهو أشهر أسمائه ، وعرفوه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، (**وسيجيء تحقيقه ، وعدل عن لفظ الخلق**) إلى التَّخليق (**لشيوع استعماله**) أي : الخلق (**في المخلوقات**) أي : لأنَّه في معنى المفعول أشهر منه في معنى الإيجاد .

(**والتَّرزيق : هو تكوين مخصوص**) متعلِّق بالرِّزق (**صرح به**)أي : التَّرزيق مع أنَّه داخل في الفعل والتَّخليق، أو صرَّح بالتَّخليق والتَّرزيق مع أنَّه داخل في الفعل (**إشارة إلى أنَّ مثل التَّخليق والتَّصوير والتَّرزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك**) كالرَّفع والخفض والتَّنعيم والتَّعذيب (**مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع**) الجملة خبر أن (**إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التَّكوين**) أي : كل منهما تكوين، وإنما تعدد الأسماء لتعدد المتعلِّقات (**لا كما زعم الأشعري**) قيل : فيه إشارة إلى أنَّ مختار الشَّارح رحمه الله مذهب المصنِّف رحمه الله وعندنا فيه نظر بل مختاره مذهب الأشعري كما صرَّح به في هذا الشَّرح وغيره ، ولكن مشى ههنا على ما يلائم تفسير كلام المصنِّف رحمه الله (**من إنها إضافات**) فإنه قال : التَّكوين ليس صفة حقيقية بل إذا تعلق القدرة والإرادة بالرِّزق حدث إضافة تسمى التَّرزيق ، وإذا تعلَّقت بالحياة حصل إضافة تسمى الإحياء ، وقس عليه .

(**وصفات الأفعال**) فإنه قسم الصِّفات إلى صفات الذَّات وهي التي لا يجوز خلو الذَّات عنها كالعلم والقدرة والحياة والسَّمع والبصر والإاردة والكلام ، وإلى صفات الأفعال وهي حادثة يجوز خلوه عنها كالتَّخليق والتَّرزيق والتَّصوير ونحوها ، ولا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ لأنَّ الإضافات أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في صفة الكلام

قال رحمه الله تعالى: (**والكلام: هو صفة أزلية عبر عنها**) تعبيراً عن الموضوع له بالموضوع، أو عن المؤثر بالأثر ففيه قولان: الأول أشهر، والثاني أقرب إلى التَّحقيق (**بالنَّظم**) أراد اللَّفظ، لكن الأصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنَّظم للأدب؛ لأنَّ اللَّفظ طرح الشَّيء عن الفم، والنَّظم جمع اللآلى في السلك (**المسمى بالقرآن المركب من الحروف**) يريد أنَّ الكلام المعدود من الصِّفات الإلهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى، وأما هذا القرآن المركب من الحروف للهجاء فحادث، وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو دال عليها، ويسمى الأول بالكلام النَّفسي، والثاني بالكلام اللفظي، والمعتزلة ينكرون الأول ويقولون: كلام الله هو اللفظي الحادث فقط، فهذا تحرير محل النِّزاع.

(**وذلك**) أي: الكلام النَّفسي ثابت (**لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة**) فهذا المعنى هو الكلام النَّفسي، وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بأمور مختلفة فهو غيرها؛ لأن ما يختلف غير ما لا يختلف.

ولما أورد المخالف عليه أن هذا المعنى هو العلم والإرادة؛ لأنَّ مدلول العبارة في الخبر علم المتكلِّم به، وفي الأمر إرادة المأمور به، وفي النَّهي إرادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسي أجاب عنه بقوله: (**وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه**) كسائر الأخبار الكاذبة فإن الخبر فيها على خلاف العلم، فثبت تغايرهما.

واعترض عليه: بأن الكذب محال في حقه تعالى ، وقياس الغائب على الشاهد ممنوع.

وأجاب الإمام الرازي بالإجماع على أن ماهية الخبر متَّحدة في الغائب والشاهد ، فمغايرة العلم في الشاهد تدل عليها في الغائب.

وأجاب بعضهم: بأن المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسي والعلم والإرادة ، وأما إثباته صفة للواجب فبالإجماع والنقل عن الأنبياء.

وأجاب بعض: بأن المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد ، ودفع الأول بأن الاتِّحاد ممنوع بل هو أول البحث.

والثاني: الإجماع والنقل إنما يدلان على ثبوت الكلام لا على أنه مغاير للعلم والإرادة ، فلا بد من بيان المغايرة ، وإلا وجب تأويل ما نقل بالعلم والإرادة.

والثالث: بأن المطلوب إثبات ما هو من مهمات الدين لا إسكات الخصم فقط ، واعترض على الدليل بوجه آخر وهو أنه يدل على مغايرة الكلام النفسي للعلم التَّصديقي لا التَّصوري؛ فإن المخبر لا بدَّ أن يقع في ذهنه صورة ما يريد الإخبار به فهذا التَّصور هو الذي تزعمون أنه كلام نفسي ، ويجاب: بأن مدلول الكلام الإخباري هو العلم التَّصديقي لا التَّصوري ، ودفع أنه يتم إذا كانت الدلالة وضعيَّة وليست كذلك بل هي دلالة الأثر على المؤثر.

وقال صاحب «الصحائف»: الفرق البين بين النَّفسي والعلم هو أن النَّفسي لا بد أن يكون مع قصد الخطاب مع نفسه أو مع غيره ، بخلاف العلم فإنه خال عن هذا القصد وهو من خواص أفكارنا انتهى.

(وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله) أي: عدم طاعته **(لأوامره)** توضيحه: أن الرجل قد يضرب عبده العاصي فيلومه الناس ويقولون: لا تضرب عبدك بلا حق ، فيقول: هو عاصٍ ، فيقولون: كذبت ، فيريد أن يظهر عليهم عصيانه فيأمره بفعل وهو يريد أن لا يفعله العبد ليظهر صدقه.

واعترض أن الموجود ههنا صيغة الأمر لا حقيقة الأمر فلا طلب كما أنه لا إرادة ، وفيه نظر ؛ لأنَّ الطَّلب مدلول صيغة الأمر فلا ينفك عنه .

(**ويسمى هذا**) المعنى (**كلاماً نفسياً**) وأورد عليه: بأن العرب لا يسمونه كلاماً ، فأجاب محتجاً بكلام البلغاء بقوله: (**على ما أشار إليه الأخطل**) شاعر من نصارى العرب كان في دولة قدماء بني أمية ، ونسب بعضهم البيت إلى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

الفؤاد بالضم وهمزة العين: القلب من فادت اللحم: إذا وضعته على النار ، سمي به لسواد لونه ، أو لحرارة مزاجه وقد يستعمل بالفتح والواو ، وقال في «القاموس»: هو غريب وما قبل هذا البيت قولاً:

لا تعجبين من امرء بكلامه حتى يكون مع الكلام أصيلا

وأراد بالأصيل صاحب الأخلاق المحمودة من الوفاء بالوعد والجود والشجاعة .

(**وقال عمر رضي الله عنه: إني زورت في نفسي مقالة**) التزوير: اختراع الكذب ، أو تزيين الشَّيء ، أو تدبير الكلام ، والمراد: أحد الأخيرين ، وهذا من قصة بيعة أبي بكر رضي الله عنه قال: اجتمعت الأنصار على أن يأمِّروا سعد بن عبادة رضي الله عنه فمشيت إليهم مع أبي بكر رضي الله عنه وزورت في نفسي مقالة ، فتكلم أبو بكر ولم يترك مما زورت شيئاً .

(**وكثيراً ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك**) ومن الشواهد القوية قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة: ٨].

(**والدليل على ثبوت صفة الكلام**) بعدما ثبتت مغائرته العلم والإرادة (**إجماع الأمة ، وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم**) لقولهم: أمر الله بكذا ، ونهى عن كذا ، وفي القرآن: ﴿قَالَ رَبُّكَ﴾ [البقرة: ٣٠] ، ونحوه في مواضع كثيرة. اعترض عليه: بأنه سبق في شرح قول المصنِّف رحمه الله: (الحي القادر العليم) أن الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ، فإثبات الكلام

بالنقل عن الأنبياء وبالإجماع الذي هو من الحجج الشَّرعية دور ، وأيضاً بين كلاميه تناقض.

أجيب بوجوه: أحدها: أنه قال في «شرح المقاصد»: إنه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الأنبياء ، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التَّكلم ليلزم الدور انتهى.

وكذلك ثبوت الإجماع لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع بقوله: «لا تجتمع أمتي على الضَّلالة» وصدقه معلوم من المعجزة.

ثانيها: أن المثبت بالشرع هو النفسي ، وما ثبت به الشَّرع هو اللفظي.

ثالثها: أن الكلام موقوف على نفس الشَّرع ، والموقوف على الكلام ثبوت الشَّرع ، ودفع بأنَّه لا معنى للتَّوقف على الشَّرع إلا التَّوقف على ثبوته.

(**مع القطع باستحالة التَّكلُّم من غير ثبوت صفة الكلام**) وزعمت المعتزلة أن التَّكلُّم إيجاد الكلام ، وهو تكلُّف لا يعبأ به؛ لأن الفاعل من قام به الفعل[1] بإجماع اللغويين (**وقدمهما**) أي: كونها قديمة (**وفصل الكلام**) أي: كلامه أو كلام الله سبحانه (**بعض التَّفاصيل فقال: وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له؛ ضرورة امتناع ثبوت المشتق للشَّيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به**) وقد يقال: مأخذ الاشتقاق التَّكلُّم لا الكلام ، بل الكلام أثر التكلِّم كما أن المنقوش أثر الكتابة ، ويجاب بأن قيام التَّكلُّم مستلزم لقيام الكلام.

(**وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره**) كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى بل كل من يقرأ (**ليس صفة له**) في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى.

(**أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى**) دعوى الضَّروريَّة في هذه المقدِّمة النَّظريَّة غير مسموعة ، بل إثباتها بالدَّليل يحتاج إلى بحث متطاول لكنَّهم قد يستعملون الضَّرورة بمعنى اليقين وهو المقصود.

---

(١) كذا في الأصل ، ولعل العبارة: من قام بالفعل. والله أعلم.

(ليس من جنس الحروف والأصوات ضرورة أنها أعراض حادثة) فإن الصَّوت كيفية تعرض الهواء والحرف صوت مخصوص عند المتكلم ، وقال الحكيم : كيفية تعرُّض الصَّوت على تجويز قيام العرض بالعرض.

(مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض) هذا دليل حدوثها ، وحدوث المسبوق ظاهر ؛ أما المنقضي فلأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه **(لأن امتناع التَّكلُّم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي ، وفي هذا)** أي : في قوله : ليس من جنس الحروف **(رد على الحنابلة)** أصحاب الإمام الرابع أحمد بن حنبل ، وعندي أنهم لم يصرحوا بذلك وإنما لزمهم حيث ذهبوا إلى قدم الكلام اللفظي. **(والكرامية القائلين بأن كلامه عرض من جنس الأصوات والحروف ، ومع ذلك فهو قديم)** القول بقدمه مذهب الحنابلة ، أما الكرامية فذهبوا إلى حدوثه لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ففي كلام الشَّارح رحمه الله مساهلة ، ولعلَّه وجد بعض الكرامية قائلين بقدمه.

(وهو أي : الكلام صفة؛ أي : معنى قائم بالذات) أي : بذاته تعالى **(منافية للسُّكوت الذي هو ترك التَّكلُّم)** قيل : فيه مسامحة ، والأولى أن يقال : عدم التَّكلُّم ؛ لئلا يشعر بسبق التَّكلُّم **(مع القدرة عليه)** يعني تقابل السُّكوت والتَّكلُّم تقابل العدم والملكة فلا يوصف الحجر بالسكوت. **(والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات)** المطاوعة : فرمان بردن ، وآلات التَّكلُّم : الحنجرة واللسان والعضلات المحركة لهما **(إما بحسب الفطرة)** بالكسرة : الخلقة التي خلق عليها المولود في بطن أمه كما في «القاموس» ، وهذا بأن يخلق الآلة غير قابلة للتَّكلُّم كما في الخرس بفتحتين : كنكي.

(أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوَّة كما في الطُّفولية) ولم يرد الشَّارح رحمه الله حصر الآفات حتى يرد أن الآفة قد تكون فقد الآلة كمن لا لسان له ، أو فقد السَّمع ؛ لأنَّ الأصم لا يتكلَّم لعجزه عن سمع الأصوات وتعلُّمها ، وقد يقال : آفة الطُّفوليَّة فطرية ، ويمكن أن يجاب أنه شيء على مصطلح الأطِّباء فإنهم يسمون بالفطري المرض المولود الذي لا يزول.

(**فإن قيل: هذا**) أي: كون الكلام صفة منافية للسُّكوت والآفة (**إنما يصدق على الكلام اللفظي**) على: بنائية، أو صلة الصِّدق (**دون النَّفسي؛ إذ السُّكوت والخرس إنما ينافيان اللَّفظ**) لا النفسي (**قلنا: المراد بالسُّكوت والآفة الباطنيتان بأن لا يدير في نفسه التَّكلُّم فهذا**) سكوت باطني (**أو لا يقدر على ذلك**) فهذا آفة باطنية (**فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضدَّه أعني السُّكوت والخرس**) إن قلت: فكان الواجب أن يفسر السُّكوت والآفة في كلام المصنِّف رحمه الله بعدم التَّدبُّر وعدم القدرة.

قلت: فسرهما بالمعنى المشهور الذي يعرفه العقلاء ليكون معرفتهما وسيلة وتمهيداً إلى معرفة المطلوب.

(**والله تعالى متكلِّم بها؛ أي: بالصِّفة آمر ناهٍ مخبر**) إشارة إلى دفع بعض الأشاعرة حيث زعم أنَّ الكلام ليس صفة واحدة بل خمس صفات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستفهام، والنداء.

(**يعني أنه صفة واحدة**) ويستدل عليها بأنَّها لو تعددت فاستنادها إلى الذات إن كان بالاختيار لزم حدوثها؛ إذ القديم لا يكون صادراً إلا بالاختيار، وإن كان بالإيجاب لزم ثبوت كلامات غير متناهية، أو التَّرجيح بلا مرجِّح، لأنَّ نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السَّواء، وعندنا فيه نظر؛ لأنَّه لو تمَّ لبطل كون الصِّفات سبعاً أو ثماني، ولعل هذا الدَّليل يحقق ما ذهبت إليه الصوفية من إثبات صفات غير متناهية.

(**يتكثر إلى الأمر والنهي والخبر**) اكتفى بالثَّلاثة على حسب التَّمثيل أو لاتِّباع المصنِّف رحمه الله (**باختلاف التعلُّقات**) فالكلام الواحد خبر بحسب التَّعلُّق بالمخبر عنه، وأمر بحسب التَّعلُّق بالمأمور به وقس عليه، فالكلام جزئي حقيقي يتعدَّد أسمائه بالإضافات كتسمية زيد كاتباً وشاعراً ومنجِّماً، وليس نوعاً له جزئيات أو كلاًّ له أجزاء.

(**كالعلم والقدرة وسائر الصِّفات**) كالسَّمع والبصر (**فإن كلا منها واحدة قديمة، والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات**) ذكر الحدوث

استطرادي؛ للإشارة إلى الاستشهاد؛ أي: كما أن الصفة القديمة يكون في تعلُّقاتها وإضافاتها حدوث كتعلُّق القدرة بإيجاد زيد يوم الجمعة ، ولا يلزم منه حدوث الصِّفة فكذلك يكون في تعلُّقاتها وإضافاتها كثرة ، ولا يلزم منه تعدُّد الصُّفة ولو قال: كالحدوث لكان أحسن.

(**لما أن ذلك أليق بكمال التَّوحيد**) دليل على قوله: صفة واحدة ، وحاصله: أنَّ اللائق بالتَّوحيد نفي الصِّفات ، ولكنا أثبتنا صفات ثماني للضَّرورة ، فالأنسب تقليل الصِّفات ما أمكن ونفي ما زاد على الضَّرورة.

ولنا في هذا الدَّليل بحث التَّكوين ، وملخَّصه: أن تعدُّد الصِّفات لو كان ينافي التَّوحيد فالقول بالثَّمانية شرك ، وإلا فلا بأس من إثبات ألف ألف صفة بل هو الأنسب بالكمال.

(**ولأنه لا دليل على تكثُّر كل منهما في نفسها**) دليل ثان على وحدة الكلام بل سائر الصِّفات ، وهو أنَّ الثابت بالدَّليل هو تكثُّر التَّعلُّقات ، والإضافات لا تكثر الصِّفة ، ومن ادَّعاه فعليه البرهان ، ولا يخفى أن هذا النوع من الحجَّة ضعيف؛ لأنَّ عدم الدَّليل لا يستلزم عدم المدلول ، ولو سلم فعدم الإطلاع على الدَّليل لا يدلُّ على عدمه نعم؛ قد يستعمل أمثاله في الخطابيات.

(**فإن قيل: هذه**) أي: الأمر والنهي والخبر (**أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها**) حاصله: أن الكلام كلي ، والأمر والنهي والخبر جزئيات له ، والكلي لا يوجد في الخارج إلا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجود الكلام إلا مع التَّكثُّر ، فلا يصح قولكم: الكلام واحد ، وإنما التَّكثُّر في التَّعلُّقات.

(**قلنا ممنوع**) أي: لا نسلم أنه لا يعقل وجود الكلام إلا في ضمن هذه الأقسام (**بل إنما يصير الكلام أحد تلك الأقسام عند التَّعلُّقات وذلك فيما لا يزال**) أي: فيما بعد الأزل (**وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً**) لعدم التَّعلُّقات والإضافات ، فالحاصل: أنه ليس نسبة الكلام إلى أقسامه كنسبة الكلي إلى جزئياته بل كنسبة زيد إلى عوارضه من الكاتب والضاحك ، فكما أنها لا توجب تكثراً في ذات زيد ويجوز أن يوجد زيد معها وبدونها فكذا حال الكلام مع

أقسامه ، وهذا الجواب إنما هو على مذهب الإمام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قدماء الأشاعرة؛ حيث ذهبوا إلى أن كلام الله سبحانه في الأزل ليس أمراً ولا نهياً ، وإنما ينقسم إليها بالتَّعلُّقات الحادثة ، وأما على مذهب الجمهور القائلين بأنَّه في الأزل أمر ونهي ، وأن التعلُّقات قديمة فالجواب: أن التَّكثر بحسب التَّعلُّقات ولو كان أزلياً لا يوجب التَّكثُّر في الذات كما في العلم.

(وذهب بعضهم) قيل: هو الإمام الرازي **(إلى أنه)** أي: الكلام **(في الأزل خبر ومرجع الكل)** من أقسام الكلام **(إليه)** أي: إلى الخبر **(لأنَّ حاصل الأمر الإخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ، والنهي على العكس)** أي: العقاب على الفعل ، والثواب على الترك عند تَّهيؤ الأسباب وقرب الارتكاب لا مطلقاً.

(وحاصل الاستخبار) أي: الاستفهام؛ لأنَّه طلب الخبر **(الخبر عن طلب الإعلام)**أي: الإخبار عن أن المتكلم طالب للإعلام. **(وحاصل النِّداء الخبر عن طلب الإجابة)** والمقصود من هذا الإرجاع أمران: أحدهما: الجواب عن إشكال أورده المعتزلة؛ وهو أنه لو كان الكلام أزلياً لم يكن معنى للأمر والنهي والاستفهام والنداء؛ إذ لا مخاطب في الأزل.

ثانيهما: الرد على من يجعلها خمس صفات.

(ورد ذلك بأنا نعلم اختلاف المعاني بالضَّرورة) فإن مدلول الخبر غير مدلول الأمر قطعاً إلا لم تكن أقسامه متباينة من الكلام؛ ولذلك كان الخبر يحتمل الصِّدق والكذب بخلاف أخواته.

(واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتِّحاد) يريد أنا نسلم أن الأمر مستلزم لمعنى الإخبار عن استحقاق فاعله الثَّواب لكنه لا يوجب اتِّحاد الأمر والخبر ، وإلا لزم الاتِّحاد بين كل متلازمين كالأب والابن وذا سفسطة.

(فإن قيل: الأمر والنَّهي بلا مأمور ومنهي سفه وجهل وعبث والإخبار في الأزل بطريق المضي) بضم الميم وكسر الضاد مصدر من مضى **(كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه)** هذان إشكالان أوردهما المعتزلة على الأشاعرة ،

وحاصل الأول: أنه لو كان الكلام أزلياً لكان الله سبحانه آمراً وناهياً في الأزل بلا مخاطب وهذا غير معقول، وتقرير الثاني: أن الإخبار بلفظ الماضي كثير في القرآن نحو: ﴿قَالَ مُوسَىٰ﴾ [البقرة: ٥٤] و﴿قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ﴾ [الكهف: ٨٦] وصدق لفظ الماضي يقتضي مضمونه قبل الإخبار، فلو كان الكلام أزلياً لزم الكذب وهو محال على الله تعالى.

واعلم أن أهل الملل أجمعوا على أن الكذب من الله سبحانه محال مستدلين بوجوه أحدها للمعتزلة: وهو أنَّه قبيح يجب تنزيه الله سبحانه عنه.

ثانيها: أنه ينافي مصلحة بعث الرُّسل وهو للمعتزلة أيضاً، ومبناهما على القبح العقلي.

ثالثها: أنه نقص يجب تنزيه الواجب عنه وهو للأشاعرة، ودفعه صاحب «المواقف» بأنه قول بالقبح العقلي، وفيه أن صاحبها قد حقق أن الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنَّقص مما يدركه العقل، وإنما الخلاف في إيجاب الثواب والعقاب.

رابعها: لو كذب لكان كذبه قديماً فيمتنع عليه الصِّدق؛ لأنَّ القديم لا ينعدم.

خامسها: إجماع الأنبياء عليهم السلام وهو المعتمد، وأورد عليه: أن صدق النَّبي صلى الله تعالى عليه وسلم بتصديق الله تعالى إياه فيلزم الدور.

أجيب: بأنَّه تصديق بالفعل لا بالقول على أن العلم الحاصل بالمعجزة من العاديات التي لا يبطلها الشُّبهات كما سيذكر في محلِّه إن شاء الله تعالى.

(قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً) كالقطان **(فلا إشكال)** إذ لا يتوجه الأمر والنهي إلا إلى مخاطب موجود **(وإن جعلناه)** كالأشعري **(فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور)** الجار ظرف لتحصيل **(وصيرورته أهلاً لتحصيله بالبلوغ)** هذان جوابان عن الإشكال الأول، وبيانه: أن أهل السُّنة اختلفوا في وصف كلام الله سبحانه في الأزل بكونه أمراً ونهياً فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بأن كلامه في الأزل

لا يوصف به ، بل إنما يصير أمراً ونهياً عند نزوله على الأنبياء ، وقد مشى الشارح ، قيل : هذا على مذهبه ، وذهب الشيخ الأشعري إلى أن الاتِّصاف بها قديم وكذا التَّعلُّقات قديمة ، والشارح رحمه الله قرر الجواب على كل من المذهبين .

وملخَّص الجواب الثاني : أنَّ السَّفه والعبث إنما يلزم لو طلب الفعل من المعدوم في حال عدمه وليس كذلك .

(**فيكفي وجود المأمور في علم الآمر**) إشارة إلى رد ما قيل : إن الخطاب لا بد أن يكون إلى مخاطب موجود في الخارج .

والجواب : إن هذا إنما يلزم في الخطاب اللفظي ، وأما في الخطاب النفسي فالوجود العلمي كاف .

(**كما إذا قدر رجل**) أي : تصور (**ابناً له**) قبل تولده (**فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود**) أورد عليه : أنه عزم على الطَّلب أو تخيل له ، أما حقيقة الطَّلب فهي سفه بل محال .

أجيب بوجهين : أحدهما : أنه لو صح لم يأمرنا النَّبي عليه الصلاة والسلام بشيء ، ودفع بأنَّه أمر ضمني في ضمن أمر الموجودين في عهده والكلام في الأمر الصَّريح .

ثانيهما : أن المراد هو أن يقول الرجل للحاضرين : إني آمر ابني أن يشتغل بالعلم فبلغ إليه أمري فهذا حقيقة الطلب .

(**والإخبار بالنِّسبة إلى الأزل لا يتَّصف بشيء من الأزمنة**) جواب عن الإشكال الثاني ؛ أي : لا يتصف الخبر بالوقوع في الأزمنة من ماض أو مستقبل (**إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنِّسبة إلى الله تعالى لتنزهه عن الزَّمان**) لما تقرَّر أن الموصوف بالزَّمان هو ما يتجدَّد ويتغيَّر فالله تعالى لا يوصف به ، وحاصل الجواب : أن الكلام في الأزل منزه عن الوقوع في الأزمنة ، وإنما يوصف بالأزمنة فيما لا يزال بحدوث التَّعلُّقات والأزمنة ، وقال العلامة القوسجي في «شرح التَّجريد» : تحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظ عسير جداً .

(كما أنَّ علمه أزلي لا يتغيَّر بتغيُّر الزَّمان) إشارة غلى دفع إشكال أورده المعتزلة على الجواب؛ وهو أنَّ التَّغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام في الأزل موصوفاً بالأزمنة استحال ذلك فيما لا يزال، وحاصل الجواب: أن حدوث تعلُّقات الصِّفة لا يوجب تغيُّراً في الصِّفة كما في العلم؛ فإن علم الحقِّ سبحانه بوجود زيد قديم مع أنه فيما لا يزال قد يتعلَّق بأنَّه سيوجد، وتارة بأنَّه موجود، وتارة بأنَّه كان موجوداً، أو هذه التَّعلُّقات لا توجب تغيراً في صفة كما في العلم، ومثلوه بأسطوانة يمشي رجل حولها فتكون تارة عن يمينه، وتارة عن يساره، وتارة عن خلفه، وتارة قدامه فهذه تغيرات في الأوضاع بين هذا الرَّجل والأسطوانة من غير تغير في ذاتها.

واعلم أن للمعتزلة إشكالات أخر: أحدها: أن الأمر لو كان أزلياً لزم استمرار التَّكليف في دار الجزاء أيضاً؛ لأنَّ ماثبت قدمه امتنع عدمه.

ثانيها: أن الكلام لو كان أزلياً لكان مستمراً أزلاً وأبداً، فلا معنى لاختصاص مكالمة موسى عليه السلام على الطور.

أجيب عنهما: بأن تعلُّقات الكلام حادثة بإرادة الحق سبحانه فتعلق بالتَّكليف في دار الجزاء فقط وبمكالمة موسى عليه السَّلام على الطُّور فقط.

ثالثها: أن نسبة القديم إلى جميع ما يصح تعلقه به على السواء كما في العلم، فيجوز تعلق الأمر والنهي بكل فعل، فيكون المأمور منهياً وبالعكس. وجوابه: على رأي الماترية القائلين بأن حسن الفعل وقبحه لصفة فيه ظاهر؛ لأنها مرجحة، وأما عند الأشعرية فإن التعلقات حادثة بالإرادة المرجحة.

(ولما صرح المصنف بأزلية الكلام حاول) أي: قصد **(التنبيه على أن القرآن أيضاً)** كالكلام **(قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث)** وهو المشهور في العرف العام وعرف الأصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن، ومحل التنبيه قوله: غير مخلوق؛ لأن الموصوف بعدم الخلق هو النفسي لا اللفظي فقال: **(والقرآن كَلامُ اللهِ تعالى غَيْرَ مَخلُوقٍ وعقب القرآن بكلام الله تعالى)** التعقيب: دريش آوردن؛ أي: ذكر قوله: كلام الله بعد قوله:

القرآن **(لما ذكره المشائخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ لئلا يسبق إلى الوهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم)** لأن إطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي أشهر كما أن إطلاق كلام الله تعالى على النفسي أكثر في عرف الأشاعرة **(كما ذهب إليه الحنابلة)** المنسوبون إلى الإمام الهمام أحمد بن حنبل **(جهلاً أو عناداً)** الجهل: عدم العلم، والعناد: إنكار الحق مع العلم به، قالوا: كفى دليلاً على جهلهم قول بعضهم: الجلد والغلاف قديمان، وقول بعضهم: إن الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديماً بعد ما كان حادثاً، وبالجملة: فالمتكلمون يشنعون على الحنابلة تشنيعاً عظيماً وهو أن الإمام أحمد صاحب المذهب وعظيم المناقب وفي مذهبه أئمة كبار ومشائخ عظام؛ فمنهم الشيخ الغوث الأعظم عبد القادر الجيلاني القائل بأن الحروف التهجي قديمة، فيجب الكف عن إساءة الأدب إليهم ثم السعي في توجيه كلامهم فأقول: قد ثبت عن الإمام أحمد أن الكلام اللفظي غير مخلوق، وهكذا عن كثير من أئمة الحديث، وفيه وجوه: أحدها: ما اخترناه وهو أن مرادهم هو أن اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الأجزاء كما اختاره صاحب «المواقف»، وسيذكره الشارح في آخر البحث، وهو قول معقول، وإن بطل فليس بحيث يشنع قائله؛ لكونه مذهب طائفة من أهل التدقيق.

ثانيها: أنه تحاشى عن أن يتوهم المتوهمون أن الكلام النفسي مخلوق.

ثالثها: أنه أراد بغير المخلوق غير المفترى يقال: خلق الكلام إذا افتراه، ثم رواه الناقلون بالمعنى غلطاً فوضعوا القديم مكان غير مخلوق؛ وفيه نظر، أما القول بقدم الجلد والغلاف فصادر عن بعض الجهلة المنسوبين إلى مذهبه، ويقال: كان يقوله الإمام أحمد رغماً لأنوف المعتزلة، وقد جرى عليه في ذلك محنة عظيمة فإن خليفته كان معتزلياً فأخذه وضربه ضرباً وجيعاً؛ ليعترف بأن القرآن مخلوق فلم يعترف، وروي أن الشافعي أُتي بقميص وقيل: هذا قميص أحمد ضرب فيه، فغسله بالماء وشربه وصب منه على وجهه، ورأى بعض الصالحين أحمد في المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال: دخلت على الله فقال: يا أحمد قد أوذيت فينا فانظر إلى وجهنا.

(**وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث**) مع أن المستعمل عند المتكلمين في بحث الصفات هو لفظ القدم والحدوث (**تنبيهاً على اتحادهما**) خلافاً للفلاسفة؛ حيث زعموا أن العقول والأفلاك غير حادثة وليست غير مخلوقة فغير الحادث أعم. (**وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلاة والسلام: «القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم»**) قيل: يحتمل الباء القسمية، والحديث رواه ابن عدي في «الكامل» عن أبي هريرة رضي الله عنه، ورواه الديلمي عن رافع ابن خديج رضي الله عنه وحذيفة بن اليمان رضي الله عنه وعمران بن حصين رضي الله عنه، وأخرج الخطيب عن جابر رضي الله عنه يرفعه: «من قال القرآن مخلوق فقد كفر»، وجاء في بعض الروايات: «من مات وهو يقول: القرآن مخلوق لقي الله تعالى يوم القيامة ووجهه إلى قفاه» وبالجملة: جاء الحديث بألفاظ كثيرة لكنه موضوع عند المحققين، وذكره ابن الجوزي في «الموضوعات»، وقال الإمام الصغاني صاحب «المشارق»: هو موضوع، وقال السخاوي: هذا الحديث من جميع طرقه باطل، وقال مجد الدين فيروز أبادي اللغوي: لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء، وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين، وقال السخاوي: صح عن عمرو بن دينار قال: أدركت تسعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقولون: من قال: القرآن مخلوق فهو كافر.

وقد يقال: الشارح رحمه الله من الثقات فلا يذكر حديثاً موضوعاً.

قلت: هذه مقالة الجاهلين بعلم الحديث؛ فإن الاعتماد في تصحيح الأحاديث هو على أئمة الأسانيد وحدهم.

(**وتنصيصاً على محل الخلاف**) أي: تصريحاً (**بالعبارة المشهورة بين الفريقين**) أهل السنة والمعتزلة (**وهو**) أي: محل الخلاف والعبارة (**إن القرآن مخلوق أو غير مخلوق؛ ولهذا**) أي: لاشتهار هذه العبارة (**تترجم المسألة**) أي: تسمى (**بمسألة خلق القرآن**) لا بمسألة حدوثه، قيل: المناسب مسألة عدم خلق القرآن.

أجيب: بأن هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت.

(وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي) عندنا **(ونفيه)** عندهم **(وإلا)** وإن لم يختلف الفريقان في إثبات النفسي ونفيه فلا نزاع فإنا إذا قلنا: القرآن غير مخلوق أردنا النفسي، وإذا قالوا: القرآن مخلوق أرادوا اللفظي **(فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف)** بل بحدوثه كما قالت المعتزلة **(وهم لا يقولون بحدوث النفسي)** بل ينكرون وجوده، ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا، فصار محل البحث هو أن النفسي الثابت أم لا؟.

(ودليلنا) على ثبوت النفسي **(ما مر أنه)** الضمير للشأن وقد يزعم أنه للكلام **(ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام)** التواتر: مصدر معطوف على الإجماع، وقد يزعم أنه ماض **(أنه)** تعالى **(متكلم)** فاعل ثبت **(ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام)** إذ الصفة لا يحمل إلا إذا قام مأخذها بالموضوع، وأورد عليه: أن المأخذ هو التّكلم، وأجيب: بأن الاتِّصاف بالكلام من لوازم التّكلُّم.

(وثبت أنه يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى) لأن الحوادث لا تقوم به سبحانه وفي التوصيف إشارة إليه **(فتعين النفسي القديم)** فهو الصفة القائمة به تعالى؛ إذ لا ثالث إجماعاً **(وأما استدلالهم)** على نفي النفسي القديم وحدوث القرآن **(بأن القرآن متَّصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث)** أي: علاماته وهو بالكسر: جمع سمة بالكسر فالفتح من الوسم **(من التأليف)** أي: كونه مؤلفاً من الحروف والآيات والسور **(والتنظيم)** أي: كونه منظماً على أسلوب مطبوع كسلك اللآلىء والاتِّصاف بهما ثابت في عبارة العلماء، وقد تقرر أن كل مؤلف مخلوق **(والانزال والتنزيل)** كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦]، وفرق صاحب «الكشاف» بينهما بأن الإنزال دفعي والتنزيل تدريجي، وكلاهما صحيح في حق القرآن لما صح أنه نزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا دفعة في ليلة القدر، ثم نزل منها تدريجاً في ثلاث وعشرين سنة قالوا: نزول الصفة القائمة بذاته تعالى محال، وأيضاً النزول حركة والمتحرك هو الجسم وأعراضه وهي

حادثة. (**وكونه عربياً**) كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] والعرب الذين وضعوا العربية محدثون (**مسموعاً**) كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] والمسموع: هو الصوت وهو عرض قائم بالهواء، والعرض مخلوق حادث. (**فصيحاً**) للإجماع والفصاحة: سلاسة اللفظ مع كونه كثير الاستعمال، وذا لا يتصور إلا بعد استعماله. (**معجزاً**) بالإجماع وقد شرط في المعجز أن يحدث عند التَّحدِّي فإنَّه لو كان سابقاً على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النَّبيِّ صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. (**إلى غير ذلك**) فمنها: أنَّ بعضه منسوخ، والنَّسخ: رفع الحكم أو انتهاؤه، وما ثبت قدمه استحال عدمه، ومنها: قوله تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢] وهو من أوضح ما احتجُّوا بزعمهم (**فإنَّما يقوم**) جواب أمَّا (**حجَّة على الحنابلة لأنَّهم**) قائلون بقدم اللَّفظي (**لا علينا لأنا قائلون بحدوث النَّظم، وإنَّما الكلام في المعنى القديم**) وما ذكرتم لا يدلُّ على حدوثه.

ثمَّ أراد إبطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال: (**والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلِّماً**) لتصريحات القرآن به، وتواتر الخبر عن الأنبياء عليهم السَّلام (**ذهبوا إلى**) التَّأويل وهو (**أنَّه متكلِّم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها**) كالطُّور وشجرة موسى عليه السَّلام، أو في الهواء وفي لسان جبريل أو النَّبي صلى الله عليه وآله وسلم (**أو إيجاد أشكال الكتابة في اللَّوح المحفوظ وإن لم يقرأ**) فعل معلوم؛ أي: يصحُّ كون الإيجاد تكلُّماً وإن لم يتلفَّظ الله سبحانه بتلك الأصوات والحروف، واستدلُّوا على ذلك بأنَّ العلماء ينسبون ما في الكتب إلى المصنِّفين فيقال: قال الإمام الرَّازي في «المحصل»، وهذا كلامه في «المحصول»: مع أنَّ إثبات النُّقوش في الأوراق كان في التَّصنيف بلا حاجة إلى القراءة (**على اختلاف بينهم**) في كيفيَّة أخذ جبريل القرآن عن الله سبحانه، فقال بعض المعتزلة: يخلق الله تعالى صوتاً فيسمعه جبريل وينزل به، وقال بعضهم: ينظر إلى النُّقوش المكتوبة في اللَّوح المحفوظ.

(وأنت خبير بأنَّ المتحرِّك من قامت به الحركة لا من أوجدها في غيره) بأن حرَّك جسماً **(وإلاَّ)** أي: وإن كان المتحرِّك من أوجد **(يصحُّ اتِّصاف الباري تعالى بالأعراض المخلوقة له)** فيصحُّ أن يقال له: أسود؛ لأنَّه أوجد السَّواد، والمراد هو الاتِّصاف من حيث اللُّغة فلا يرد ما قيل من أنَّ أسماء الله توقيفيَّة لعلَّ المانع من الاتِّصاف عدم إذن الشَّارع **(تعالى عن ذلك)** أي: تنزَّه عن الاتِّصاف بها **(علوّاً كبيراً)** تنزُّهاً قويّاً شديداً.

(ومن أقوى شبه المعتزلة) على أنَّ القرآن مخلوق **(أنَّكم)** أيُّها الأشاعرة **(متَّفقون على أنَّ القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفَّتي المصحف)** الدّفة بالفتح والتَّشديد: الجنب، ودفَّتا الطَّائر: جناحاه، ودفَّتا المصحف: لوحان على جانبيه لحفظ الأوراق، والمصحف مثلَّث الميم: الأوراق المجلَّدة الَّتي كتب فيها القرآن.

وأورد على التَّعريف: بأنَّه مشتمل على الدور.

وأجيب: أوَّلاً: بأنَّ المصحف لا يحتاج إلى التَّعريف، لأنَّه معلوم حتَّى للصِّبيان، وثانياً: بأنَّ المراد المصحف اللُّغوي وهو مجمع الصَّحائف؛ أي: الأوراق المكتوبة لا المصحف العرفيُّ.

إن قيل: لو أريد المصحف اللُّغوي دخل الكتب الإلهيَّة، وكتب الأحاديث النَّبويَّة بل كتب العلوم في التَّعريف.

قيل: تخرج بقيد التَّواتر؛ إذ لم ينقل شيءٌ منها إلينا تواتراً.

وعندنا في دعوى عدم التَّواتر بحث، والحقُّ: أنَّ المراد هو النَّقل عن النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، ولم ينقل عنه كتاب بالتَّواتر سوى القرآن.

إن قلت: تواتر بعض الأحاديث كقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: «من كذب عليَّ متعمِّداً فليتبوَّأ مقعده من النَّار».

قلت: المراد أن يكون مجموع ما بين الدَّفَّتين متواتراً، وهذه الأحاديث نادرة جدّاً.

(تواتراً) مفعول مطلق؛ أي: نقلاً متواتراً، أو حال، وهو احتراز عن الألفاظ المنقولة برواية الآحاد، فإنَّها ليست من القرآن كما وقع في مصحف عبد الله بن مسعود، وأبيٍّ بن كعب، وتسمَّى الشَّواذ، ومنها: (الحمد لله) بضمِّ اللَّام، وأيضاً بكسر الدَّال، ومنها: (ملك يوم الدِّين) بلفظ الماضي ونصب يوم الدِّين، وعرَّف بعضهم القرآن بما نقل إلينا بين دفَّتي المصاحف نقلاً متواتراً بلا شبهة، واحترز بالقيد الأخير عن التَّسمية؛ فإنَّها وإن تواترت لكنَّها محل شبهة عند الحنفيَّة فلا تكون من القرآن.

قلت: والحقُّ أنَّها عند أبي حنيفة من القرآن لكنَّه لم يجعلها جزءاً من كلِّ سورة ففهم النَّاس ذلك، وطابق بعض الأئمَّة بأنَّ التَّسمية جزء السُّور في بعض القراءة دون بعض وكلٌّ من القراءتين متواتر، وهذا في غاية الجودة.

(وهذا) أي: هذا التَّعريف **(يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعاً بالأذن)** لأنَّا نقرأ المكتوب في المصاحف ونسمعه **(وكلٌّ من ذلك من سمات الحدوث بالضَّرورة، فأشار إلى الجواب بقوله: وهو؛ أي: القرآن الذي هو كلام الله تعالى)** أي: النَّفسي **(مكتوبٌ في مصاحفنا؛ أي: بأشكال الكتابة وصور الحروف الدَّالَّة عليه)** ويسمَّى هذا وجوداً كتابيَّاً **(محفوظٌ في قلوبنا)** ويسمَّى هذا وجوداً ذهنيَّاً **(أي: بالألفاظ المخيلة)** الظَّاهر أنَّه أراد بالمخيلة المخزونة في حاسَّة الخيال على وفق مذهب الحكماء من أنَّ الحسَّ المشترك يأخذ صور المحسوسات عن الحواس الظَّاهرة ويسلِّمها إلى الخيال.

وذهب بعض علماء الشَّرع إلى أنَّ محل العلم والحفظ هو القلب والنُّصوص معاضدة لهم، وينسب هذا القول إلى الشَّافعيِّ رحمه الله، وروى أبو حنيفة رحمه الله: أنَّه الدِّماغ، لاختلاف القوى المدركة بالضَّربة على الرَّأس وهو قريب من مذهب الحكماء، وعندي: أنَّ مستقرَّ العلم القلب، وكواسبه القوى الدِّماغيَّة جمعاً بين الأدلَّة ولعلَّ الحقَّ لا يعدوه؛ ولهذا يرتفع المنافاة بين كلام المصنِّف والشَّارح.

(مقروءٌ بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة) ويسمَّى هذا وجوداً لفظيَّاً **(مسموع بآذاننا بذلك أيضاً)** أي: بحروفه الملفوظة **(غير حالّ)** بتشديد اللَّام من

الحلول (**فيها؛ أي: مع ذلك**) أي: مع كونه مكتوباً محفوظاً مقروءاً مسموعاً (**ليس**) عرضاً (**حالاً في المصاحف ولا في القلوب**) أورد عليه: أنَّ المعنى لو لم يحصل في القلب لم تفهم تفسير القرآن.

أجيب: بأنَّ الحاصل في القلب ليس عين الكلام النَّفسي بل مثاله كصورة الفرس على الجدار.

(**والألسنة والآذان**) خلاصة جواب المصنِّف: أنَّ وصف الكلام النَّفسي بأنَّه مكتوب محفوظ مقروء مسموع وصف مجازي، وهي في الحقيقة أوصاف للأمور الدالة عليه؛ أعني: الأشكال والألفاظ، كقولنا: زيد مكتوب محفوظ مقروء مسموع، فلا يلزم منه حدوث الكلام، وأجاب بعض الأشاعرة بوجه آخر وهو أنَّ المراد بالقرآن حيث وقع موصوفاً بسمات الحدوث هو الكلام اللَّفظيُّ لا النَّفسي، وعلى هذا يكون الوصف حقيقيّاً.

(**بل**) الكلام النَّفسي (**هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، يلفظ ويسمع بالنُّظم الدَّال عليه**) أي: يلفظ النَّظم الدَّال عليه، يسمع (**ويحفظ بالنَّظم المخيَّل**) أي: يحفظ النَّظم الدَّال عليه (**ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدَّالَّة عليه**) أي: يكتب النُّقوش والأشكال الدَّالة على معنى القديم النَّفسي بالواسطة (**كما يقال: النَّار جوهر معنى محرق يذكر باللَّفظ، ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه**) أي: من كون النَّار مذكوراً مكتوباً (**كون حقيقة النَّار صوتاً وحرفاً وتحقيقه**) أي: تحقيق الجواب عن تمسُّك المعتزلة (**أنَّ للشَّيء وجوداً في الأعيان**) أي: في الموجودات المتحقِّقة في الخارج عن الذِّهن، وهو أن يكون الشَّيء موجوداً وإن لم يتصوَّره متصوِّر (**ووجوداً في الأذهان**) الذِّهن: قوَّة مدركة قائمة بالنَّفس النَّاطقة متوجِّهة نحو الكسب، وقد يسمَّى الحواس الباطنة ذهناً أيضاً، والمراد هُهنا: ما يعمُّ الكل، وهذا تصريح بأنَّ المختار إثبات الوجود الذِّهني كما يقوله الحكماء وإن أنكره المتكلِّمون، وهو وجود صورة الشيء في ذهن من يتصوَّره. (**ووجوداً في العبارة**) وهو اللَّفظ الخارج عن الفم (**ووجوداً في الكتابة**) وهو النَّقش المرسوم على الكاغد مثلاً، والوجودان الأوَّلان حقيقيَّان، والأخيران مجازيَّان؛ إذ ليس في العبارة إلا اسم النَّار، وفي الكتابة إلاَّ الخط

الدَّال على الاسم ، والأوَّل مدلول فقط ، والرَّابع دالٌّ فقط ، وكلٌّ من المتوسِّطين دال باعتبار ، ومدلول باعتبار .

(**فالكتابة تدلُّ على العبارة وهي**) أي : العبارة (**على ما في الأذهان**) وهاتان الدَّلالتان وضعيَّتان تختلفان باختلاف الاصطلاحات ، واختلف في أنَّ الألفاظ موضوعة للأعيان الخارجة أو للصُّور الذِّهنيَّة ، وهذا الخلاف متفرِّع على خلاف آخر وهو أنَّ المعلوم بالذَّات هو الصُّورة الذِّهنية أو العين الخارجي؛ فذهب أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا إلى الأوَّل ، وأنَّ العين الخارجي إنَّما يعلم تبعاً لصورته الحاصلة في الذِّهن ، وذهب الإمام الرَّازي إلى أنَّ المعلوم بالذَّات هو العين الخارجي ، واختار الشَّارح رحمه الله الأوَّل؛ لأنَّا قد نتصوَّر ونسمِّي ما لا وجود له في الخارج .

(**وهو**) أي : ما في الأذهان يدلُّ (**على ما في الأعيان**) وهذه الدَّلالة عقليَّة لا تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والاصطلاحات (**فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا : القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج**) وهي الكلام النَّفسي (**وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات والمخلوقات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا : قرأت نصف القرآن**) أي : بوجوده في العبارة (**أو الألفاظ المخيلة كما في قولنا : حفظت القرآن**) أي : بوجوده الذهني (**أو الأشكال المنقوشة**) عطف على الألفاظ (**كما في قولنا : يحرم للمحدث مسُّ القرآن**) أي : بوجوده الخطِّي . إن قلت : هذا التَّحقيق جواب آخر وهو الذي حكيناه سابقاً عن بعض الأشاعرة وليس تحقيقاً لجواب المصنِّف .

أجيب : بأنَّ معنى قوله : فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج أنَّها المرادة بدون ملاحظة ما يدلُّ عليها ، ومعنى قوله : يراد بها الألفاظ أن المراد هي حقيقته بملاحظة الألفاظ الدَّالَّة عليها ، وههنا إشكال وهو أنَّكم حقَّقتم أنَّ إطلاق القرآن على الألفاظ والنُّقوش مجاز فلا يصحُّ تعريفكم القرآن بالمنقول بين الدَّفَّتين؛ إذ التَّعريف إنَّما يكون لمعرفة المعرف لا لمعرفة غيره ، فأجاب عنه بقوله : (**ولمَّا كان دليل الأحكام الشَّرعيَّة**) من الوجوب والحرمة وغيرهما

(**هو اللَّفظ دون المعنى القديم**) لخفائه عن عقولنا (**عرفه**) أي: القرآن (**أئمَّة الأصول**) أي: أصول الفقه (**بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتَّواتر**) ملخَّص الجواب: أنَّه كان مدار علمهم على اللَّفظ وكان اللَّفظ هو المقصود الأهم عندهم، فاقتصروا على تعريف اللَّفظ لذلك (**وجعلوه اسماً للنَّظم والمعنى**) النَّفسي (**جميعاً**) كما وقع في عبارة الأقدمين (**أي: للنَّظم من حيث الدَّلالة على المعنى**) هذا تفسير من المتأخِّرين، قال صدر الشَّريعة في «التَّوضيح»: مشائخنا قالوا لأنَّ القرآن هو النَّظم والمعنى، والظَّاهر: أنَّ مرادهم النَّظم الدال على المعنى. انتهى.

وقال الشَّارح رحمه الله في «التَّلويح»: للقطع بأنَّ كونه عربيّاً مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتَّواتر صفة اللَّفظ الدَّال على المعنى لا لمجموع اللَّفظ والمعنى، وكذا الإعجاز يتعلَّق بالبلاغة وهي من الصِّفات الرَّاجعة إلى اللَّفظ باعتبار إفادته المعنى انتهى. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] يراد به قراءة اللَّفظ والمعنى (**لا لمجرَّد المعنى**) عطف على قوله: للنَّظم والمعنى جميعاً، في «التَّلويح»: مقصود المشائخ من قولهم: هو النَّظم والمعنى جميعاً دفع التَّوهُّم النَّاشىء من كلام أبي حنيفة رحمه الله، جوَّز القراءة بالفارسيَّة لأنَّ القرآن عنده اسم للمعنى خاصَّة انتهى. ويردُّ عليه: أنَّه لم يكن القرآن عنده اسماً للمعنى لمَّا جوَّز القراءة بالفارسيَّة.

وأجيب: بأنَّ الفارسيَّة قريبة إلى العربيَّة في الفصاحة، فكان النَّظم موجوداً تقديراً، والإنصاف أنَّ هذا القول من الإمام ممَّا يشكل توجيهه، وقد صنَّف الكرخيُّ فيه تصنيفاً طويلاً لكنَّه لم يشفِ، والصَّحيح: أنَّ الإمام رجع إلى قول صاحبيه وهو عدم الجواز بالفارسيَّة.

بقي ههنا بحث يجب تحقيقه: وهو أنَّ الكلام اللَّفظي يوجد في محالّ متعدِّدة، فيلزم أن لا يكون القرآن واحداً بل قرآنات لا تحصى؛ إذ الموجود في محلٍّ غير الموجود في محلٍّ آخر.

وفي حلِّه قولان: الأوَّل: أنَّ القرآن اسم للمؤلَّف المخصوص القائم بأوَّل لسان خلقه الله تعالى فيه كالملك أو الرَّسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم.

ويرد عليه: أنَّه يكون حينئذٍ كل ما يقرأ بعده مثل القرآن لا عين القرآن.

الثَّاني: مذهب المحقِّقين وهو أنَّ القرآن اسم للألفاظ المخصوصة الموجودة بدون اعتبار التَّشخُّص بالمحلِّ فيكون قرآناً واحداً بالنَّوع، ويكون كلُّ قارىء يقرأ القرآن نفسه، وهكذا الحال في كلِّ كتاب ينسب إلى مصنِّفه وكثيراً ما يسمَّى جزء القرآن قرآناً على جعل القرآن اسماً لمعنى كلي صادق على المجموع، وعلى كلِّ بعضٍ من أبعاضه.

ثمَّ لمَّا ذكر الشَّارح رحمه الله أنَّ القرآن إذا وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام اللَّفظيُّ أراد أن يبيِّن حال وصفه بالمسموعيَّة بل هو من لوازم الحدوث حتَّى يراد من المسموع الكلامُ اللَّفظيُّ أم لا، فذكر اختلافهم في ذلك وقال: (**وأمَّا الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعريُّ إلى أنَّه يجوز أن يسمع**) وإن لم يكن صوتاً، وذلك على خرق العادة كما أنَّ الحقَّ سبحانه يُرى يوم القيامة على خلاف عادة الدُّنيا، مع أنَّه لا شكل له ولا مكان، وبالجملة: السَّمع عنده بخلق الله سبحانه الإدراك في الحاسَّة أو النَّفس، فيجوز في الأصوات وغيرها، فعلى هذا يكون الوصف بالمسموعيَّة مشتركاً بين القديم والحادث، فيجوز في الكلام الموصوف بالسَّمع أن يراد النَّفسيُّ كقولهم: سمع موسى عليه السَّلام كلام الله سبحانه، أو اللَّفظيُّ كما في قولك: سمعت القرآن.

(**ومنعه الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني**) لأنَّ المسموع صوتك بالضَّرورة، والكلام النَّفسيُّ ليس بصوت، فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللَّفظيُّ فقط، والأستاذ: هو الإمام الكبير المتكلِّم الأصوليُّ الزَّاهد إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، منسوب إلى بلدة إسفرائن، وهو المراد بالأستاذ في عرف الكلام والأصول، تتلمذ على الشَّيخ أبي الحسن الباهليِّ تلميذ الشَّيخ أبي الحسن الأشعريِّ وقال: كنت في جنب الباهليِّ كقطرة في البحر، وقال الباهليُّ: كنت في جنب الأشعريِّ كقطرة في البحر، توفِّي الأستاذ يوم عاشوراء سنة ثماني عشرة وأربعمائة في نيسابور، وحمل إلى إسفرائن وقبره يستجاب عنده الدَّعوة كذا ذكره الشَّيخ محمَّد الحافظي في «فصل الخطاب».

(**وهو اختيار الشَّيخ أبي منصور**) هو الإمام محمَّد بن محمَّد بن محمود السَّمرقندي منسوب إلى ماتريد اسم قرية من سمرقند ، ويلقَّب بعلم الهدى ، وهو رئيس علماء أهل السُّنَّة والجماعة بما وراء النَّهر ، وكان حنفيَّ المذهب ، تتلمذ على أبي نصر عياض تلميذ أبي بكر الجوزجاني تلميذ الإمام محمَّد رحمه الله صاحب أبي حنيفة رحمه الله ، وتسمَّى أتباعه بالماترديّة ، والشَّيخ أبو الحسن الأشعريُّ هو رئيسهم في سائر البلاد وكان شافعيَّ المذهب وتسمَّى أتباعه بالأشعريّة ، ويسمَّى مجموع الفريقين بالأشاعرة ، تغليبها لاسم أبي الحسن الأشعري؛ لأنَّه أكثر وأشهر علماً بالدَّقائق والدَّلائل ، وتوفِّي الإمام أبو منصور سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ، ودفن بموضع يقال له : جاكرديز ، وقبره مشهور يُزار ويُتبرَّك به .

(**فمعنى قوله تعالى** : ﴿ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة : ٦] (**يسمع ما يدلُّ عليه**) أي : اللَّفظي (**كما يقال** : **سمعت علم فلان**) أي : الألفاظ الدَّالَّة على علمه؛ فإنَّ العلم كيفيَّة قائمةٌ بذهنه ولا تسمع ، وعندي في تفريع هذا التَّأويل على مذهب الأستاذ بحث؛ وذلك لأنَّ الآية في شأن الكفَّار ، وتمامها : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة : ٦] أي : إن طلب الأمان منك فأمِّنه حتَّى يسمع القرآن من المسلمين لعلَّه يهتدي بسماعه ، ولا شكَّ أنَّ ما يسمعه الكافر هو الكلام اللَّفظي لا النَّفسي ، فالتَّأويل باللَّفظي في الآية متعيِّن سواءً قلنا بجواز سماع النَّفسي أو بعدم جوازه ، فالواجب الاكتفاء في التَّمثيل بكلام موسى عليه السَّلام .

(**فموسى عليه السَّلام سمع صوتاً دالاًّ على كلام الله تعالى**) النَّفسي ، وأورد عليه : أنَّ كلَّ أحد منَّا يسمع الصَّوت الدَّال عليه ، فما وجه اختصاصه باسم الكليم؟ فدفعه بقوله : (**لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك**) بل كان صوتاً أبدعه الله تعالى من غير أن يكسبه أحداً من خلقه (**خصَّ باسم الكليم**) بخلاف ما نسمعه؛ فإنَّ صوت العباد مع توسُّط الكتاب؛ أي : النُّقوش المرسومة في الصحف وجبريل النَّازل باللَّفظ بيننا وبين الله تعالى ، وهذا جواب أبي منصور .

وأجاب الأستاذ: بأنَّه سمع الصَّوت من كلِّ جهة بجميع البدن لا بالسَّمع فقط ، فلهذا الخرق بالاسم ، وقال الإمام الغزاليُّ تبعاً للأشعريِّ: سمع النَّفسي بلا صوت وحرف ، والحقُّ سبحانه قادر عليه كما أنَّ النَّملة تصدر عنها أفعال جميع الحواسِّ بالقوَّة الشَّامَّة فقط .

(**فإن قيل**): وارد على قول المصنِّف رحمه الله: ليس من جنس الحروف والأصوات ، وقول الشارح: معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ، وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمع ما يدل عليه ، فهذا الكل يدل على أن الكلام في الحقيقة هو النفسي ، واللفظ إنما يسمى كلام الله مجازاً للدلالة على الكلام الحقيقي تسمية الدال باسم المدلول (**لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه**) أي: نفي الكلام عن النظم؛ فإن ذلك من لوازم المجاز؛ فإنه يصح أن يقال: الرجل الشجاع ليس بأسد (**بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى**) إنما وصف النظم بهذه الصفات تهويلاً للسامع؛ لئلا يلتزم نفي الكلام عن النظم (**والإجماع على خلافه**) أي: على عدم صحة النفي (**وأيضاً: المعجز المتحدى به**) اسم مفعول ، والتحدي: المعارضة والمنازعة مع دعوى الغلبة ، وقد طلب الله سبحانه من بلغاء العرب أن يعارضوا القرآن بكلام بليغ؛ ليعرفوا بعجزهم عن ذلك أنه ليس من كلام البشر ، وذكر المعجز تمهيداً لذكرى المتحدي به فلا يرد أنه تكرار .

(**هو كلام الله تعالى حقيقة**) لا مجازاً وذلك بالإجماع (**مع القطع بأن ذلك**) أي: التحدي (**إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة**) أما أولاً: فلأنه لا معرفة لهم بتلك الصفة التي لا يعرفها إلا حذاق المتكلمين الجامعين بين العقل والنقل .

وأما ثانياً: فلأنه ليس في وسعهم أن يأتوا بصفة قديمة مثلها ، وأجاب القوسجي في «شرح التجريد»: بأن منكر كلامية ما بين الدفتين إنما يكفر لو اعتقد نفي الكلامية بمعنى أنه مخترعات البشر ، وأما إذا نفى الكلامية بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل دالة عليها فلا كفر بل هو مذهب جمهور الأشاعرة .

(**قلنا**) حاصل الجواب: أن الكلام ليس مجازاً في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك، وإنما يسميه المشائخ مجازاً؛ لأنه مشابه المجاز في اعتبار علاقة الدلالة.

(**التحقيق: أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم، ومعنى الإضافة**) أي: إضافة الكلام إلى الله سبحانه (**كونه صفة له وبين اللفظ الحادث المؤلف من السور والآيات، ومعنى الإضافة: أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين**) إن قلت: خالق أفعال العباد هو الحق سبحانه فيصح أن يسمى كلام زيد بكلام الله وهو باطل.

قلت: أراد أنه مخلوق الله تعالى بلا توسط كاسب من المخلوقين إما بإيجاد الصوت حتى يسمعه الملك أو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وإما بإيجاد النقوش في اللوح، وإما بخلق إدراك الحروف في قلب الملك أو الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وإما بخلق الحروف في لسانه بلا اختياره، أما كلام زيد فليس كذلك.

(**فلا يصح النفي أصلاً**) لأن المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يجوز نفيها (**ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى**) بمعنى مخلوقه تعالى بلا واسطة.

(**وما وقع في عبارة المشائخ من أنه مجاز في النظم فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به**) بالكلام (**ووضعه لذلك**) أي: وضع الكلام اللفظ والعطف تفسيري (**إنما هو**) الضمير للتسمية والوضع على تأويل المذكور (**باعتبار دلالته على المعنى**) يريد أن الكلام أولاً كان موضوعاً للنفسي ثم وضع للفظي لدلالة على النفسي، وأورد عليه: أن ما وضع لمعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولاً لا مشتركاً، والنقل يجعل المعنى الثاني حقيقة.

والأول أجيب بوجهين: أحدهما: أن المنقول ما يتأخر فيه الوضع الثاني عن الوضع الأول تأخراً زمانياً، والوضعان في المشترك لا يتأخر أحدهما عن

الآخر بالزَّمان، أمَّا قولهم: كان موضوعاً للنَّفسي ثمَّ وضع للَّفظي عبارة عن التَّأخُّر بالذَّات، وأورد عليه: أنه يصعب على إثبات الاشتراك؛ لعدم العلم بالمعيَّة وعدم التَّأخُّر.

ثانيهما: أنَّ المنقول ما هجر استعماله في المعنى الأوَّل، وإطلاق الكلام على النَّفسيِّ شائع فلا يكون منقولاً بل مشتركاً، وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكر العلماء في تعريف المنقول **(فلا نزع لهم)** للمشائخ **(في الوضع والتَّسمية)** أي: في كون لفظ الكلام موضوعاً للنَّظم، وكون النَّظم مسمَّى به بل إنَّما يسمُّونه مجازاً لمشابهة المجاز في اعتبار العلاقة.

واعلم أنَّ بعض الأشاعرة ذهب إلى أنَّ النَّظم أيضاً قائم بذاته تعالى، وهذا لو ثبت اندفع كثير من الإشكالات، فأراد الشَّارح أن يذكره ويزيفه فقال: **(وذهب بعض المحقِّقين)** وهو القاضي عضد الدِّين صاحب «المواقف» **(إلى أنَّ المعنى)** أي: لفظ المعنى **(في قول مشائخنا)** أي: قدماء الأشاعرة **(كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللَّفظ حتَّى يراد به مدلول اللَّفظ ومفهومه)** فيلزم أنَّ النَّظم ليس كلاماً **(بل في مقابلة العين)** وهو ما يقوم بذاته **(والمراد به)** بالمعنى **(ما لا يقوم بذاته)** وهذا شامل للَّفظ والمعنى جميعاً، وهذا أولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي، لأنَّ الصِّفات عند الأشاعرة ليست غير الذَّات، ولعلَّ القاضي اعتمد أنَّ عدم الغيريَّة غير ثابت **(كسائر الصِّفات)** من العلم والقدرة فإنَّها معانٍ قائمة بذاته تعالى لا بأنفسها.

(ومرادهم) من قولهم: كلام الله تعالى معنى قديم **(أنَّ القرآن اسم للَّفظ والمعنى، شامل لهما)** خبر ثانٍ، أو نعت للاسم. وأورد عليه: أنَّ كلام الله إن كان اسماً للشَّخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم وما نقرأ قرآناً بل مثله، وذا باطل قطعاً، وإن كان اسماً للنَّوع القائم بذاته تعالى مع قطع النَّظر عن خصوصيَّة المحل لزم أنَّ يكون إطلاقه على هذا الشَّخص من حيث خصوصه مجازاً فيصحُّ النَّفي وهو خلف، وإن كان موضوعاً بالوضع العام لكلِّ واحد من الجزئيات الشَّخصية من القائم بذاته تعالى والقائمة بذوات القارئين لزم اتِّصاف كلامه تعالى بالحدوث اتِّصافاً حقيقيّاً؛ لحدوث

الجزيئات القائمة بالقرءاة وهو باطل ، وأيضاً: القاضي لا يسلمه بل يقول: كلٌّ من اللفظ والمعنى قديم ، وإنَّما الحدوث للقراءة.

أجيب: بوجوه: الأوَّل: اختيار الشَّق الأوَّل وأن ما يقرأه البشر كان بالذَّات هو ما يقوم بذاته تعالى وإن كان مغايرة باعتبار تعلُّق قراءتنا به ، وعندنا فيه نظر؛ إذ المعنى القائم بمحل يغاير المعنى القائم بمحلٍّ آخر مغايرة حقيقيَّة لا اعتباريَّة ، بل الجواب الحق أنَّ المغايرة وإن كانت ثابتة بالتَّدقيق الفلسفي لكنَّها منفيَّة عرفاً؛ لأنَّ اختلاف المحلِّ في العرف كاختلاف المكان لا يوجب التعدُّد والأحكام الشَّرعيَّة مبنيَّة غالباً على العرف المتبادر لا على التَّدقيقات الفلسفيَّة ، ولذلك لو نقص شيءٌ قليل من الحجر الأسود فقيل: ليس هذا الحجر الأسود الذي يستلم كان باطلاً عرفاً ، ويجب التَّقبُّل شرعاً مع أنَّ الكلُّ غير الجزء ، وإن تذكَّرت هذا انحلَّ عنك كثير من الإشكالات.

الثَّاني: اختيار الشِّق الثَّاني وأنَّ صحَّة النَّفي ممنوعة؛ إذ لا يصحُّ سلب النَّوع عن فرده ، وأمَّا نفي كون القرآن موضوعاً للشَّخص من حيث خصوصه فلا نسلم بطلانه.

الثَّالث: اختيار الشِّق الثَّالث وأنَّه لا استحالة في اتِّصاف الكلام بالحدوث من حيث بعض أفراده.

الرَّابع: أنَّ لفظ الكلام مشترك بين الشَّخص القائم بذاته تعالى وبين النَّوع ، ولا يلزم حدوث النَّوع لتحقُّقه في الفرد القائم بذاته تعالى في الأزل ، وإنَّما الحادث بعض جزئيَّاته.

(وهو قديم) أي: القرآن وكلٌّ من اللَّفظ والمعنى **(لا كما زعمت الحنابلة)** أي: لا نقول بقدمه كما زعموا **(من قدم النَّظم المؤلف المرتَّب الأجزاء فإنَّه بديهي الاستحالة للقطع بأنَّه لا يمكن التَّلفُّظ بالسِّين من بسم الله إلاَّ بعد التَّلفُّظ بالباء)** فالسِّين حادثة ، وكذا سائر ما بعدها؛ لتأخُّر وجودها عن وجود الباء ، والباء أيضاً حادثة؛ لأنَّها لو قدمت لم يتمّ التلفظ بها أبداً **(بل)** هو قديم **(بمعنى أنَّ اللَّفظ القائم بالنَّفس)** بذاته تعالى **(ليس مرتَّب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس**

الحافظ) للقرآن **(من غير ترتُّب الأجزاء وتقدُّم البعض على البعض)** هذا حال عن القائم بنفس الحافظ ، أو نعتٌ له **(والترتُّب إنَّما يحصل في التَّلفُّظ والقراءة)** أي: التَّرتُّب في الكلام الإلهي إنَّما يحصل بالنَّسبة إلينا إذا تلفَّظنا به ، أو التَّرتيب في القائم بنفس الحافظ إنَّما يحصل إذا تلفَّظ به **(لعدم مساعدة الآلة)** المساعدة: الموافقة على سبيل الإعانة؛ أي: لعدم قدرة اللِّسان على التَّلفُّظ بالقرآن دفعة بلا ترتُّب **(وهذا معنى قولهم: المقروء قديم ، والقراءة حادثة)** وكذا قولهم: المسموع المحفوظ المكتوب القديم ، والسَّماع والحفظ والكتابة حادثة.

(وأمَّا القائم بذات الله تعالى فلا ترتُّب فيه حتَّى إنَّ من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتَّب الأجزاء؛ لعدم احتياجه تعالى إلى الآلة هذا حاصل كلامه) وقد أفرد القاضي في ذلك رسالة وقال فيها: إنَّ لفظ المعنى يطلق تارةً على مدلول اللَّفظ ، وتارةً على الأمر القائم بالغير ، فالشَّيخ الأشعريُّ لمَّا قال: الكلام هو المعنى النَّفسي فهم الأصحاب منه أنَّ مراده مدلول اللَّفظ وحده ، وأنَّه هو القديم فقط عنده ، وأنَّ العبارات تسمَّى بالكلام مجازاً ، وهذا الذي فهموه من كلام الشَّيخ يلزمه مفاسد كثيرة ، كعدم تكفير من أنكر كون ما بين الدَّفَّتين كلاماً ، وكعدم وقوع التَّحدِّي بكلام الله الحقيقي ، وكعدم كون المقروء والملفوظ كلامه الحقيقي ، والكلُّ باطل كما علم من الضَّرورة الدِّينيَّة ، فوجب حمل كلام الشَّيخ على أنَّه أراد بالمعنى ما يقوم بالغير ، فيكون الكلام النَّفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً ، قائماً بذاته تعالى ، مكتوباً في المصاحف ، مقروءاً محفوظاً ، وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخِّرو أصحابنا إلاَّ أنَّه بعد التَّأمُّل يظهر حقيته. انتهى.

وقال السَّيِّد السّند رحمه الله: هذا المحمل لكلام الشَّيخ ممَّا اختاره عبد الكريم الشَّهرستاني في نهايته الإقدام ولا شبهة في أنَّه أقرب إلى الأحكام المنسوبة إلى ظاهر الملَّة. انتهى.

وأجيب: أنَّ المفاسد مدفوعة بما حقَّقه الشَّارح من أنَّ الكلام مشترك ، وليس مجازاً ، وإن وقع في كلام بعض المشائخ فهو مأوَّل.

(**وهو**) أي: ما ذكره القاضي (**جيِّد لمن يتعقَّل لفظاً قائماً بالنَّفس**) بذاته تعالى أو بالحافظ حال كونه (**غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها**) اللاَّحق (**بعدم البعض**) السَّابق (**ولا**) مؤلفاً (**من الأشكال**) المكتوبة (**المرتَّبة الدَّالة عليه**) على اللَّفظ يريد أنَّ كون اللَّفظ قائماً بذاته تعالى جيِّد لموافقة قواعد الشَّرع بلا تكلُّف، ولكنَّه غير معقول لوجوه:

الأوَّل: ما ذكره القوسجي في «شرح التَّجديد» من أنَّ عدم ترتُّب الملفوظ أمر خارج عن طور العقل كحركة يكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدُّم على بعض.

الثَّاني: أنَّه لو لم يكن ترتُّب فلا فرق بين لمع وملع.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في التّكوين

قال المصنِّف رحمه الله: **(والتّكوين وهو المعنى الذي يعبِّر عنه بالفعل)** بفتح الفاء **(والخلق والتّخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك)** كالصُّنع والإبداع، وهذه أسماؤه مع قطع النَّظر عن خصوصيَّة المكوِّن، ومع النَّظر إليها يسمَّى ترزيقاً وتصويراً وإحياء وإماتة إلى غير ذلك **(ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود)** أي: جعل المعدوم موجوداً فلا يرد ما يزعم أنَّ الإخراج يستدعي كون المخرج موجوداً، والفرق بين ما يعبَّر ويفسَّر أنَّ الأوّل اسماً لتلك الصِّفة، والثّاني تعريف لها وهو موجَّه من حيث اللُّغة؛ إذ التَّعبير من العبور على الشَّيء، والتَّفسير من الفسر وهو الكشف عن المستور، وممَّا يجب أن يعلم أنَّ في هذا التَّعبير والتَّفسير تسامحاً؛ فإنَّ الفعل والخلق والإخراج ونحوها معانٍ مصدريّة إضافيَّة فلا يمكن جعلها من صفات الحقِّ سبحانه؛ أمَّا أوّلاً: فلأنَّه لا وجود لها في الخارج بل هي أمور اعتباريّة، وأمَّا ثانياً: فلأنَّه لا يوصف الشَّيء بالإضافيَّات إلاَّ عند وجود المضاف الآخر بإجماع العقلاء، فلا يعقل اتِّصاف الباري بالإخراج إلا عند وجود المخرج، فيلزم إمَّا حدوث الصِّفة الإلهيَّة أو قدم المصنوعات وكلاهما محال، فوجب أن يكون الصِّفة هي المعنى الذي يكون مبدأ للخلق والإيجاد والاختراع ونحوها.

(صفة لله تعالى) اعلم أنَّ أهل السُّنَّة اختلفوا في التَّكوين على ثلاثة أقوال: أحدها: قول الأشعريّة: إنَّ الصِّفات الحقيقيَّة سبع: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسَّمع والبصر والكلام، وأمَّا التَّكوين فمعنى إضافيٌّ حادث راجع إلى القدرة والإرادة؛ فإنَّه إذا تعلَّقت الإرادة بوجود شيء أخرجه القدرة من

العدم إلى الوجود ، فهذا الإخراج هو الذي يزعمونه تكويناً ، ومن ادَّعى أنَّ وجود الحادث يحتاج إلى صفة ثالثة فعليه البرهان.

ثانيها : قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه كالمصنِّف رحمه الله : إنَّ التَّكوين صفة ثامنة؛ لأنَّ القدرة صفة مصحِّحة لصدور المقدور ، والإرادة صفة مرجحة لصدوره ، والتَّكوين صفة مؤثرة ، ولها أسماء بحسب متعلِّقاتها ، فإن تعلَّقت بالرِّزق فترزيق ، وبالحياة فإحياء وقس عليه.

ثالثها : قول بعض أئمَّة ما وراء النَّهر : إنَّ التَّرزيق والإحياء ونحوها صفات حقيقيَّة ، وليس رجوعها إلى صفة واحدة ، فعلى هذا تكون الصِّفات خارجة عن الحصر ، وهو مذهب بعض الصُّوفيَّة.

(لإطباق العقل والنَّقل) لاتِّفاقهما **(على أنَّه)** تعالى **(خالق للعالم مكوِّن له وامتناع إطلاق الاسم المشتق على الشَّيء)** عطف على الإطباق ، أو على أنَّه خالق **(من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق)** كالخلق والتَّكوين **(وصفاً له قائماً به)** وفي دلالة هذا الكلام على كونه زائداً على الصِّفات السَّبع نظر.

(أزليَّة بوجوه: أحدها: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته لما مرَّ) من دعوى الضَّرورة في مبحث الكلام **(ثانيها: أنَّه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنَّه الخالق)** كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الزمر: ٦٢] **(فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب ، والعدول إلى المجاز؛ أي: الخالق فيما يستقبل ، أو القادر على الخلق من غير تعذُّر الحقيقة)** وفيه إشارة إلى ردِّ الجوابين الذين ذكرهما الأشاعرة عن هذا الدَّليل أحدهما: أنَّه مجاز بالنَّظر إلى ما يستقبل ، وهذا تأويل الإمام الغزالي قال: مع كونه خالقاً في الأزل أنَّه سيخلق.

ثانيهما: القادر على الخلق وهو تأويل صاحب «جمع الجوامع» قال: أزليَّة اسم الخالق راجع إلى القدرة لا الفعل ، فالخالق: من له القدرة على الخلق ، لا أنَّه بالفعل موصوف بالخلق ، وحاصل الرَّد: أنَّه عدول من الحقيقة إلى المجاز ، وهذا لا يجوز إلا عند تعذُّر الحقيقة ، ولا تعذُّر ههنا؛ لجواز أن يكون الخلق صفة أزليَّة.

ثمَّ ذكر وجهاً ثانياً للردِّ على التَّأويل الثَّاني بقوله: (**على أنَّه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض**) فيجوز إطلاق الأسود عليه؛ لقدرته على السَّواد، وأورد عليه: أنه يجوز أن لا يمتنع الإطلاق لغة، ولكن يمتنع؛ لعدم الإذن الشَّرعي، وفيه نظر لأنَّ أهل اللغة لا يسمُّون الصِّباغ أسود وأحمر.

(**ثالثها: أنه لو كان**) التَّكوين (**حادثاً فإمَّا بتكوين آخر**) لأنَّ الحادث يحتاج إلى إيجاد الموجد (**فيلزم التَّسلسل**) لأنَّا ننقل الكلام إلى التَّكوين الثَّاني وهو أيضاً حادث بتكوين ثالث وهلمَّ جرَّاً. (**وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوُّن العالم**)لأنَّ وجوده صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية ووجودها محال، فكذا ما يتوقَّف عليه (**مع أنَّه مشاهد وإمَّا بدونه**) أي: بلا تكوين آخر بل يتكوَّن بنفسه (**فيستغني الحادث**) أي: التَّكوين (**عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصَّانع؛ لأنَّه**) إذا جاز حدوث حادث واحد بلا محدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها، فلا يبقى حاجة إلى الصَّانع وهي سفسطة.

وأجيب: عنه بوجهين: أحدهما: أنَّ تكوين التَّكوين عينه، فالتَّكوين مكون بتكوين هو نفسه، ولا يخفى أنَّه كلام غير محصل، ويبطله ما سيذكر أنَّ التَّكوين غير المكوّن، ومن البديهي أنَّ الأثر غير المؤثِّر، ويجاب: بأنَّ معنى العينيَّة أنَّه ليس في الخارج إلا المكوّن أمَّا التَّكوين فأمر اعتباري، فعلى هذا لا يحتاج إلى تكوين.

ثانيهما: أنَّ نفس التَّكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلَّق أوَّلاً بوجود نفسه، ثمَّ بوجود المكوّنات ولا استحالة في سبق ذات الشَّيء على وجوده سبقاً ذاتيَّاً كما أنَّ قيام الأعراض بمحالها مقدَّم على وجودها تقدُّماً ذاتيَّاً؛ لما تقرَّر أنَّ محل العرض مقدَّم له، والتَّقدُّم مقدَّم على الوجود بالذَّات، فعلى هذا قيام التَّكوين بذاته تعالى مقدَّم على وجوده، فيجوز أن يكون في المرتبة المقدَّمة متعلِّقاً بوجود نفسه في المرتبة الثَّانية، وإن لم يكن هناك تقدُّم بالزَّمان.

وأورد عليه: أنَّ كون الشَّيء علَّة لنفسه سفسطة لا تسمع وتسدُّ باب إثبات الصَّانع.

(**رابعها: أنَّه لو حدث لحدث إمَّا في ذاته فيصير محلاً للحوادث**) أورد عليه: أنَّه تكرار للدَّليل الأوَّل.

وأجيب: بأنَّ الدَّليل الأوَّل مبني على أنَّ صفة الشَّيء لا تقوم إلاَّ به، وأنَّ ذلك ظاهر مستغن عن البيان؛ ولذا كان الدَّليل شقَّاً واحداً، وأمَّا هذا الدَّليل فأريد به إبطال الاحتمالات ولذا احتمل على شقَّين.

(**أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل**) المعتزلي (**من أنَّ تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه**) إذ لا معنى للخالق والمكون إلا من قام به الخلق والتَّكوين.

(**ولا خفاء في استحالته**) وذهب الرَّاوندي وبشر بن المعتمر إلى أنَّ التَّكوين حادث لا في محل، وهو ظاهر الفساد؛ لأنَّ الصِّفة لا توجد إلا قائمة بموصوف.

ثمَّ أراد الشَّارح رحمه الله ترجيح مذهب الأشعريَّة فقال: (**ومبنى هذه الأدلَّة**) الدَّالَّة على أزليَّة التَّكوين (**على أنَّ التَّكوين صفة حقيقيَّة كالعلم والقدرة**) وأمَّا إذا كانت صفة اعتباريَّة كما ذهبت إليه الأشعريَّة فالأدلَّة غير تامَّة؛ أمَّا الأوَّل والرَّابع: فلأنَّه لا يلزم كونه تعالى محلاًّ للحوادث كما لا يلزم من كونه مسجود زيد يوم الجمعة.

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّه يجب التَّأويل لتعدُّد الحقيقة؛ إذ لو حمل على الحقيقة لزم إمَّا قدم المصنوعات، أو تحقُّق الإضافة بدون أحد المضافين، وكلاهما محال.

وأمَّا الثَّالث: فلأنَّ المحتاج إلى الأحداث وهو الموجود لا الأمر العدوم[1] الاعتباري.

---

(١) هكذا وقعت في الأصل.

(**والمحقِّقون من المتكلِّمين**) وهم الأشعريّة وتبعهم الشَّارح رحمه الله (**على أنَّه من الإضافات**) الإضافة عند المتكلِّمين: معنى موهوم يتعقل من نسبة شيء إلى شيء ، فالتَّكوين إضافة بين الخالق ومخلوقه.

(**والاعتبارات العقليّة**) الاعتبار العقلي : ما لا يكون له وجود في الخارج ولا قيام له إلا في أذهان المعتبرين ، (**مثل كون الصَّانع تعالى وتقدَّس قبل كل شيء ومعه وبعده مذكوراً بألسنتنا ، ومعبوداً لنا ، ومحيينا ومميتنا ونحو ذلك**) ولا شكَّ في أنَّ بعض هذه الإضافات حادثة ، ولا يلزم من حدوثها محال فكذلك التَّكوين.

(**والحاصل في الأزل**) عطف على الضَّمير في أنَّه من الإضافات (**هو مبدأ التَّخليق والتَّرزيق والإحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه**) أي: كون المبدأ (**صفة أخرى سوى القدرة والإرادة**) واكتفى بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح؛ لأنَّ نسبة القدرة إلى وجود الشَّيء وعدمه سواء ، فكيف يترجَّح بها وجوده على عدمه بدون الإرادة؟ .

وإلى ذلك أشار الشَّارح رحمه الله بقوله: (**فإنَّ القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السَّواء ولكن مع انضمام الإرادة يتخصَّص أحد الجانبين**) انتهى كلام المحقِّقين.

وأورد عليه: أنَّ التَّكوين هو المعنى الذي يجده العقل في الفاعل ، ويتميز الفاعل به عن غيره ، ويرتبط به بالمفعول وإن لم يكن المفعول موجوداً فإنَّك تجد في الضَّارب عند تصوُّره ضارباً معنىً به يتميَّز عن غير الضَّارب ، ويرتبط بالضَّرب في العقل وإن لم يتحقَّق من الضَّرب في الخارج ، وهذا المعنى يصح في الموجب أيضاً مع أنَّه لا قدرة له ولا إرادة فهو غيرهما بل هو موجود في الواجب بالنسبة إلى وجود القدرة والإرادة المستندتين إلى ذاته تعالى فهو غيرهما ألبتَّة.

أقول: ومن رجع إلى وجدانه لم يجد في الضَّارب قبل ضربه معنى إلاَّ كونه قادراً على الضَّرب أو ضارباً فيما سيأتي ، وأيضاً : يردّ عليه: أنَّه لو كان هذا

المعنى موجوداً في الواجب بالنِّسبة إلى القدرة والإرادة لزم أن يكون بالنِّسبة إلى نفس هذا المعنى أيضاً فيلزم الدور أو التَّسلسل.

وأمَّا الجواب: بأنَّ هذا المعنى صادر من الواجب بتوسُّط نفسه فيلزمه أن يكون الشَّيء علَّة لنفسه.

(ولمَّا استدلَّ القائلون بحدوث التَّكوين بأنَّه) أي: وجود التَّكوين **(لا يتصوَّر بدون وجود المكوَّن)** بالفتح **(كالضَّرب)** لا يتصوَّر وجوده **(بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكوَّنات)** كزيد وعمرو **(وهو محال أشار إلى الجواب بقوله: وهو؛ أي: التَّكوين تكوينه تعالى للعالم)** قيل: أي: من شأنه تكوين العالم فلا يرد أنَّ تكوينه في وقت وجوده غير قديم.

(ولكلِّ جزء من أجزائه) ردٌّ على من زعم أنَّ بعض أجزائه قديم كالهيولى والبعد المجرَّد والنَّفس النَّاطقة والعقول، وهو مذهب ابن زكريا الرَّازي الطَّبيب.

(لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته) صفة للوقت، أي: في وقته المعيَّن في علمه وإرادته.

واعلم أنَّ للماتريديَّة عن هذا الاستدلال جوابين: أحدهما: أنَّ نسبة التَّكوين إلى المكوّن ليس كنسبة الضَّرب إلى المضروب؛ لأنَّ الضَّرب معنى إضافيٌّ لا يعقل بدون وجود الضَّارب والمضروب، بخلاف التَّكوين فإنَّه صفة حقيقيَّة أزليَّة، إذا تعلَّقت بالمكوِّن صار موجوداً أو تعلُّقاتها حادثة، فالمكونات حادثة، ولا يلزم من قدم الصِّفة قدم متعلِّقاتها، كما لا يلزم من قدم القدرة والسَّمع والبصر قدم المقدورات والمسموعات والمبصرات.

ثانيهما: أنَّ التَّكوين قديم وتعلُّقاته أيضاً قديمة ولكن قد تعلق في الأزل بوجود كل مكون في وقت معلوم، فيكون حدوث المكوّنات بحدوث أوقاتها، فلا يلزم قدمها، وكلام المصنِّف يحتمل الوجهين؛ لأنَّه وقع غير واضح المعنى، ولكنَّ الشَّارح رحمه الله حمله على الجواب الأوَّل فقال: **(فالتَّكوين باقٍ أزلاً وأبداً والمكوَّن حادث بحدوث التَّعلُّق كما في العلم والقدر**

وغيرهما من الصِّفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلَّقاتها لكون تعلُّقاتها حادثة ، وهذا) أي: الجواب الذي ذكرناه **(تحقيق ما يقال)** أي: هو حاصل الدَّليل الذي ذكره صاحب «العمدة» على قدم التَّكوين في معارضة استدلال الأشعرية **(إنَّ وجود العالم إن لم يتعلَّق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطل الصَّانع واستغناء الحوادث عن المحدث وهو محال ، وإن تعلَّق فإمَّا أن يستلزم ذلك)** أي: التعلُّق **(قدم ما يتعلَّق وجوده به)** الضَّمير الأوَّل لما الموصولة ، والمراد بها العالم ، والثَّاني للذَّات والصِّفات بالتَّأويل المذكور. **(فيلزم قدم العالم وهو باطل أوَّلاً)** أي: إن لم يستلزم قدم الذَّات والصِّفة قدم المكونات المتعلِّقة بهما.

(فليكن التَّكوين أيضاً قديماً) كسائر الصِّفات **(مع حدوث المكون المتعلِّق به)** وإنَّما كان كلام الشَّارح رحمه الله تحقيقاً لوجهين: أحدهما: أنَّه مقصور على خلاصة ما يدفع استدلالهم وهو قدم الصِّفة مع حدوث تعلُّقاتها بخلاف عبارة العمدة؛ فإنَّها مشتملة على إبطال مقدِّمات لا يكثر الفائدة ههنا في إبطالها كتعطُّل الصَّانع وقدم العالم وغير ذلك؛ لاتِّفاق الفريقين على بطلانها.

ثانيهما: أنَّ الشَّارح أوضح حدوث المكوّن مع قدم التَّكوين بالشَّواهد من الصِّفات بخلاف صاحب «العمدة».

(وما يقال) في جواب استدلال الأشعريَّة ، والقائل صاحب «الكفاية» قال: استدلَّ الخصم بقوله: لو كان التَّكوين أزليّاً لتعلُّق وجود المكون به في الأزل ، فكان العالم قديماً.

قلنا: إذا سلمت تعلُّق وجود المكون بالتَّكوين فقد سلمت أنَّه حادث؛ إذ القديم ما لا يتعلَّق وجوده بالغير ، وما يتعلَّق وجوده بغيره فهو حادث. انتهى كلامه.

(من أنَّ القول بتعلُّق وجود المكون بالتَّكوين قول بحدوثه؛ إذ القديم ما لا يتعلَّق وجوده بالغير ، والحادث ما يتعلَّق وجوده به ، ففيه نظر ، لأنَّ هذا معنى القديم والحادث بالذَّات على ما يقول به الفلاسفة) فإنَّهم يقسمون كلاًّ من

القديم والحادث إلى ذاتي وزماني ، فالقديم بالذَّات : ما لا يحتاج في الوجود إلى غيره وهو الواجب تعالى فقط ، والقديم بالزَّمان : ما لا يسبق عدمه على وجوده سواء كان غير محتاج إلى غيره كالواجب ، أو محتاجاً كالفلك بزعمهم .

والحادث بالذَّات ، ما يحتاج إلى غيره سواء كان قديماً بالزَّمان كالفلك عندهم أو لا : كزيد ، والحادث بالزَّمان : ما يسبق عدمه على وجوده كزيد .

(وأمَّا عند المتكلِّمين فالحادث ما لوجوده بداية ؛ أي : يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه) وهم ينكرون القديم بالزَّمان الحادث بالذَّات .

نعم ؛ قد ذهب بعض المتأخِّرين من الأشاعرة إلى أنَّ الصِّفات الإلهيَّة كذلك لكنَّ القدماء ينكرون .

(ومجرَّد تعلُّق وجوده) أي : وجود المكون ، وفي لفظ المجرد إشارة إلى ما سيذكره بقوله : نعم **(بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى)** أي : كون عدمه سابقاً على وجوده **(لجواز أن يكون محتاجاً إلى الغير)** أراد به الواجب عزَّ اسمه **(صادراً عنه)** تفسير لقوله : محتاجاً ، ولو قال : بطريق الإيجاب لكان أحسن .

(دائماً) من الأزل إلى الأبد **(بدوامه)** بدوام هذا الغير **(كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلاً)** وكذا العقول العشرة والنُّفوس النَّاطقة والأفلاك والكواكب والعناصر ، فإنَّهم قالوا : هي صادرة عن الواجب ، ومع ذلك ليس وجودها مسبوقاً بالعدم ، وحاصل هذا النَّظر : أنَّ اللاَّزم من تعلُّق المكون بالتَّكوين هو حدوثه بالذَّات ، ومعناه الاحتياج إلى الغير ، وهذا لا ينافي كون المكون أزليَّاً ، والجواب إنَّما يتمُّ بإثبات الحدوث الزَّماني ؛ أي : كون وجوده مسبوقاً بالعدم .

(نعم) توجيه لكلام «الكفاية» واعتراف بصحَّته إذا ضمَّ إليه ضميمة من خارج وهي كون الصانع تعالى مختاراً كما قال : **(إذا أثبتنا صدور العالم من الصَّانع بالاختيار)** كما هو مذهب أهل السُّنَّة **(دون الإيجاب)** كما هو رأي الفلاسفة ، والايجاب ضد الاختيار ، ومعناه : وجوب صدور الأثر عن المؤثِّر من غير أن يكون له اختيار في تركه كالإحراق من النَّار ، والإضاءة من الشَّمس .

(بدليل لا يتوقَّف على حدوث العالم) وإلاَّ لزم الدور ، وتوضيحه: أنَّ المشهور عند المشائخ إثبات حدوث العالم أوَّلاً ببرهان الحركة والسُّكون الذي قد مرَّ في الشَّرح تفصيله ، ثمَّ إثبات اختيار الصَّانع بحدوث العالم قائلين: لو لم يكن الصَّانع مختاراً لكان العالم قديماً لكنَّه ليس بقديم ، فالصَّانع مختار ، فلو أثبتنا اختيار الصَّانع بهذا الدَّليل لم يكن تصحيح كلام «الكفاية»؛ لأنَّه إثبات للحدوث بالاختيار فيلزم الدور.

(كان القول بتعلُّق وجوده) أي: العالم **(بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه)** أي: سبق العدم عليه؛ وذلك لأنَّ مصنوع القادر المختار لا يكون قديماً يسبق الاختيار على وجوده ، فعلى هذا يكون كل ما يتعلَّق وجوده بالتَّكوين حادثاً بالزَّمان ، فلا يلزم قدم العالم من قدم التَّكوين ، وأما ما ذهب إليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات فمبني على أنَّ الصَّانع موجب تعالى عن ذلك.

ثمَّ لا يخفى أنَّ للمشائخ أدلَّة على الاختيار بلا توقُّف على حدوث العالم؛ فمنها: أنَّ الإيجاب نقص ببداهة العقل فيجب تنزيه الواجب عنه ، وأورد عليه: أنَّه موجب في الصِّفات عندكم.

فأجيب: بأنَّ الإيجاب في الصِّفات كمال؛ وذلك لأنَّ الصِّفات كمالات ، فإيجاب الكمال كمال ، والخلوُّ عنه نقص.

ومنها: أنَّ النِّظام العجيب يستحيل أن يصدر عن غير مختار ، وسيذكرهما الشَّارح رحمه الله.

ومنها: أنَّه لو كان الصَّانع موجباً لزم نفي الحوادث أو صدورها بلا علَّة ، أو التَّسلسل أو تخلُّف المعلول عن العلَّة التَّامَّة ، لأنَّه إن لم يوجد شيء فالأوَّل ، وإن وجد بلا موجد فالثَّاني ، وإن وجد عن موجد فإمَّا أن لا ينتهي إلى قديم فالثَّالث ، وإمَّا أن ينتهي فلا بدَّ من قديم يوجب حادثاً بلا واسطة دفعاً للتَّسلسل المحال ولو في المتعاقبات فالرَّابع ، وفي «شرح المواقف»: قيل: هذا برهان بديع تفرَّد به المصنِّف غير محتاج إلى حدوث العالم.

ومنها: النُّصوص النَّاطقة بإرادته تعالى ومشيئته واختياره.

إن قلت: فما وجه قول الشَّارح: (إذا أثبتنا) مع أنَّ الأدلَّة غير خافية عليه؟.

قلت: لأنَّها غير مشهورة ولعلَّها محل نظر.

(ومن ههنا) أي: من أن الحادث عند المتكلِّمين ما يسبق عدمه على وجوده، والقديم بخلافه وهذا الكلام من بقيَّة وجه النَّظر، قوله: نعم إلى ههنا جملة معترضة، **(يقال: إنَّ التَّنصيص)** أي: تصريح المصنِّف **(على كلٍّ جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرَّد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى)** فهذا الرَّد إنَّما يتم إذا كان المراد بالقديم مالا بداية له، وبالحادث ماله بداية.

(وإلا) أي: وإن لم يكن المراد ذلك بل أريد بالحادث ما يحناج إلى غيره وبالقديم ما لا يحتاج فلا معنى للرَّدِّ على الفلاسفة **(فهم)** أي: الفلاسفة **(إنَّما يقولون بقدمها)** أي: الهيولى **(بمعنى عدم المسبوقيَّة بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير)** لأنَّهم معترفون بأنَّ مبدعها الواجب سبحانه فهي عندهم حادثة بالذَّات.

(والحاصل) أي: حاصل الجواب الذي ذكره المصنِّف عن استدلال الأشاعرة **(أنَّا لا نسلم أنَّه لا يتصوَّر التَّكوين بدون وجود المكوّن، ولا نسلم أنَّ وزانه معه)** أي: نسبة التَّكوين مع المكوِّن **(وزان الضَّرب مع المضروب؛ فإنَّ الضَّرب صفة إضافيّة لا يتصوَّر بدون المضافين؛ أعني: الضَّارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقيَّة هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها)** أي: ليس التَّكوين عين الإضافة وإن وقع في عبارة المشائخ تسامحاً، وهذا ردٌّ على من لا يفهم تسامح المشائخ في عباراتهم، فزعم أنَّهم قائلون بأنَّ التَّكوين هو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

(حتَّى لو كانت صفة التَّكوين عينها على ما وقع في عبارة المشائخ) حيث عبَّروا عن هذه الصِّفة بالتَّكوين والإيجاد والتَّخليق وفسَّروها بإخراج المعدوم إلى الوجود **(لكان القول بتحقُّقها)** أي: صفة التَّكوين **(بدون المكوّنات مكابرة)** أي: إنكار للحقِّ الصَّريح تكبُّراً **(وإنكاراً للضَّروري)** واعلم أنَّ صاحب «العمدة» حمل الكلام المشائخ على ظاهره، وزعم أنَّ التَّكوين نفس الإضافة، وأجاب

عن استدلال الأشعريّة بالفرق بين الضَّرب والتّكوين بأنَّ الأوّل يقتضي حضور المفعول؛ لعدم بقائه بخلاف الثّاني لبقائه فدفعه الشّارح رحمه الله بقوله: **(فلا يندفع)** أي: استدلال الأشعريّة **(بما يقال من أنَّ الضَّرب عرض مستحيل البقاء فلا بدَّ لتعلُّقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول)** متعلق بلا بدّ **(معه)** مع الضَّرب **(إذ لو تأخَّر)** المفعول **(لانعدم هو)** أي: الضَّرب **(بخلاف فعل الباري تعالى فإنَّه أزليٌّ واجب الدَّوام يبقى إلى وقت وجود المفعول)** وإنَّما لا يندفع؛ لأنَّ هذا استدلال ضعيف في مقابلة الضَّرورة فلا يعبأ به.

(وهو) أي: التّكوين **(غيرُ المكوَّن)** أي: المخلوق **(عندنا)** أي: عند الماتريديّة خلافاً للأشعريّة على ما اشتهر عندهم، لكن يجب أن يعلم أنَّ تغاير التّكوين والمكوّن أظهر من الشّمس، والقول باتِّحادهما لا يصدر عمن له أدنى عقل فكيف يصدر عن الأشعري الذي هو شيخ المحقِّقين ورئيس المحصِّلين؟! وقد تحيَّر بعض النّاس فيه وشنَّع بعضهم على الأشعري تشنيعاً شديداً، وذكر بعضهم أنَّ الشَّيخ قال: الخلق هو المخلوق تفسيراً لغوياً مجازيّاً، فغلط النّاقلون وسيذكر الشّارح رحمه الله وجهاً آخراً من تأويله. **(لأنَّ الفعل يغاير المفعول بالضَّرورة كالضَّرب مع المضروب، والأكل مع المأكول)** أورد عليه: أنَّك حققَّت أنَّ التّكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل، وأنَّ نسبة التّكوين مع المكوَّن ليس كنسبة الضَّارب والمضروب.

أجيب: أوّلاً: بأنَّ الدَّليل إلزامي والأشعريُّ يجعله نفس الفعل.

وثانياً: بأنَّ المراد بالفعل مبدؤه، وقوله: كالضَّرب إيراد لنَّظير المشابه لا تمثيل.

(ولأنَّه لو كان نفس المكوَّن لزم أن يكون المكوّن مكوناً مخلوقاً بنفسه) بلا احتياج إلى صانع **(ضرورة أنَّه مكوَّن بالتَّكوين الذي هو عينه فيكون قديماً)** لأنَّ وجوده عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم، قالوا: والعجب أنَّ الأشعري لم يقل بقدم التّكوين تحرُّزاً عن قدم العالم فلزمه ما فرَّ منه مع محالات أخر.

(مستغنياً عن الصَّانع) إذ الاحتياج إليه ليس إلا في الإيجاد **(وهو محال)** ولزم **(أن لا يكون للخالق تعلُّق بالعالم سوى أنَّه أقدم منه)** أي: بالزَّمان، وقيل بالرُّتبة للاستواء في القدم والتَّرجُّح بأنَّ وجود الواجب ليس بالتَّكوين، وفيه أنَّه لو لاحظنا الدَّليل السَّابق انتفى التَّقدُّم بالرُّتبة أيضاً للاستواء في الوجوب الذَّاتي.

(وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكوُّنه بنفسه وهذا) أي: التَّقدُّم والقدرة **(لا يوجب كونه خالقاً وكون العالم مخلوقاً فلا يصحُّ القول بأنَّه خالق العالم وصانعه هذا خلف)** بالضَّم: القول الباطل المخالف للحقِّ **(ولزم أن لا يكون الله تعالى مكوِّناً للأشياء)** إن قلت: هذا هو المحال الذي ذكر آنفاً فلا فائدة في إعادته.

قلت: قد ذكر في كلٍّ من الوجهين وجهاً آخر في لزوم هذا المحال فلا تكرار. **(ضرورة أنَّه لا معنى للمكوّن إلا من قام بالتَّكوين)** قيل: هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية وفيه نظر.

(والتكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائماً بذات الله تعالى، ولزم أن يصحَّ القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق السَّواد؛ إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسَّواد وهما) أي: الخلق والسَّواد **(واحد)** لأنَّ الخلق تكوين، والسَّواد مكوَّن، والتَّكوين عين المكوّن **(فمحلهما واحد)** وهو الحجر؛ وذلك لاتِّحادهما فكون الحجر محلاًّ للسَّواد يستلزم كونه محلاًّ للخلق أيضاً فيصحُّ وصف الحجر بأنَّه خالق.

(وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريّاً) يريد أنَّ الحكم بتغاير التَّكوين والمكوّن بديهيٌّ، والبديهي لا يحتاج إلى الدَّليل بل لا يجوز إقامة الدَّليل عليه، فهذه الوجوه التي ذكرها الماتريديَّة ليست بدلائل بل تنبيهات على بداهة الحكم.

(لكنَّه ينبغي للعاقل أن يتأمَّل في أمثال هذه المباحث) هذا اعتراض من الشَّارح على الماتريديَّة، وتوجيهه لما اشتهر عن الأشعريَّة **(ولا ينسب إلى الرَّاسخين من علماء الأصول)** كالأشعريِّ **(ما يكون استحالته بديهة ظاهرة على**

من له أدنى تميُّز بل يطلب خبر بمعنى الأمر لكلامهم محملاً) أي: معنى (**يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف العقلاء**) لئلا يلزم نسبة المكابرة إلى الرَّاسخين، وإن لم يمكن الحمل نسب الوهم إلى النَّاقلين (**فإنَّ من قال: التَّكوين عين المكوّن أراد أنَّ الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول، وأمَّا المعنى الذي يعبَّر عنه بالتَّكوين والإيجاد ونحو ذلك أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً محقَّقاً مغايراً للمفعول في الخارج**) وهذا مذهب المتكلِّمين، وزعم الحكماء أنَّ الإضافة عرض موجود في الخارج (**ولم يرد**) هذا القائل (**أن مفهوم التَّكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا**) أي: قولهم: التَّكوين عين المكون (**كما يقال: إن الوجود عين الماهيّة في الخارج**) يريد دفع الاستبعاد عن هذا التَّوجيه بإثبات نظيره، وهذه مسألة اختلف فيها العقلاء على أقوال.

(**فلا يتمُّ إبطال هذا الرَّأي**) أي: إذا كان مراد الأشعريّة من قولهم: التَّكوين عين المكون أنَّ التَّكوين أمر اعتباري غير موجود فلا يتمُّ إبطاله بما ذكره الماتريديّة من الأدلَّة (**إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقَّف على صفة حقيقيّة قائمة بالذَّات مغايرة للقدرة والإرادة**) هذا محل بحث، فما قاله الأشعرية يصلح محلاً للنزاع، وليس استحالته بديهة، بل هو الحق كما قال. (**والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقته**) الباء: متعلق بالتعلق واللام بمعنى في متعلقه بالوجود (**إذا نسب إلى القدرة**) خبر لأنَّ (**يسمَّى إيجابها له**) أي: إيجاب القدرة للمقدور (**وإذا نسب هذا**) التَّعلُّق (**إلى القادر يسمَّى الخلق والتَّكوين ونحو ذلك**) من الإيجاد والاختراع (**فحقيقة**) أي: حقيقة التَّكوين أمر إضافي (**وهو كون الذَّات بحيث تعلَّقت قدرته بوجود المقدور لوقته**) أي: في وقت وجوده المقدَّر في علمه تعالى (**ثمَّ يتحقَّق بحسب خصوصيَّات الأفعال كالتَّرزيق**) فإذا كان المقدور رزقاً وتعلَّقت القدرة والإرادة به يسمَّى التَّعلُّق ترزيقاً، (**والتَّصوير والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى، وأما كون كل من ذلك**) من الأفعال (**صفة حقيقيّة أزليّة فمما تفرَّد به بعض علماء ما وراء النَّهر**) يريد بيان مذهب ثالث، وذهب إليه بعض

الماتريديَّة وهو أنَّ التَّكوين ليس أمراً اعتباريّاً كما قال الأشعريُّ ، ولا صفة حقيقيَّة واحدة كما قالت الماتريديَّة بإرجاع التَّصوير والتَّرزيق ونحوها إليها ، بل كلٌّ منها صفة حقيقيَّة ، فعلى هذا تكون الصِّفات الحقيقيَّة خارجة عن الحصر ، وما وراء النَّهر: هي بلاد بخارى وسمرقند ونسف واسفيجاب وخجند وشاش وأوزجند وخوارزم وكاشغر ، والنَّهر: هو جيحون يخرج من جبال بدخشان ويمر إلى المغرب والشَّمال إلى أرض بلخ وترمذ ، ثمَّ ينعطف إلى الجنوب ثمَّ إلى المغرب ، وينصبُّ في بحيرة خوارزم ، وقد ينصبُّ في بحيرة طبرستان ، والبحيرة: مالح وسيع الطُّول والعرض غير متَّصل بالبحر المحيط ، ومحيط بحيرة طبرستان ألف وخمسمائة فرسخ ، وهذه البلاد على شمال النَّهر ، والتَّسمية بما وراء النَّهر إما من أهلها ، أو من أهل البلاد الجنوبيَّة ، فإنَّ وراء من الأضداد يطلق على القدام والخلف ، وقد نشأ بما وراء النَّهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء الحنفيَّة.

(وفيه تكثير للقدماء) اعتراض على هذا المذهب ، وبيانه: أنَّ اللاَّئق بالتَّوحيد حصر القدم في ذات الحقِّ سبحانه ، وإنَّما أثبتوا صفات القديمة السَّبعة أو الثَّمانية للضَّرورة الموجبة لإثباتها ، ولما كان صفة التَّكوين كافية في وجود الرزق والصُّورة والحياة وغيرها لم يكن ضرورة في إثبات صفة سوى التَّكوين فينبغي نفي ما لا ضرورة فيه.

(جداً) إنَّما قال: لأنَّ التَّكثير يلزم القائلين بالسَّبعة والثَّمانية أيضاً **(وإن لم تكن متغايرة)** إن: وصلية ، وقد مرَّ في بحث الصِّفات أنَّ المحال هو تعدُّد القدماء المتغايرة لا تعدُّد صفات قديمة قائمة بذات قديمة ، والصِّفات ليست غير الذَّات ولا بعضها غير بعض ، فليس فيها إثبات القدماء المتغايرة ، والشَّارح رحمه الله يقول: إنَّ القدماء وإن كانت غير متغايرة لكن الأنسب بالتَّوحيد تقليل إثباتها ، وعندي: أنَّ هذا كلام شعري لا يعبأ به في المباحث العلميَّة؛ إذ لا يخفى على عاقل أنَّ إثبات الصِّفة القديمة إن كان مخلاًّ بالتَّوحيد وجب نفي السَّبع أيضاً ، والقول بأنَّها عين الذَّات وإن لم يخل فلا بأس في إثبات صفات غير متناهية ، بل هو اللاَّئق بالكمال الإلهي؛ إذ كل صفة فهو

كمال ، والمناسب أن لا يحصى كمالاته بل يجب ذلك ، ومن البراهين القاطعة على ذلك : أنَّ بعض الأعداد ليس أوّلى من بعض ، فثبوت القدر المتناهي من الصِّفات التَّرجح بلا مرجح ، وهذا الذي ذكره العلماء مذهب الصُّوفيَّة ، والله سبحانه أعلم .

(والأقرب إلى التَّوحيد ما ذهب إليه المحقِّقون منهم) يريد ترجيح مذهب جمهور الماتريديّة على مذهب هذا البعض منهم ، وليس المراد اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب ، فإنَّ المختار عنده انَّ التَّكوين أمر اعتباري راجع إلى القدرة كما صرَّح به في مؤلَّفاته .

(وهو أن مرجع الكل) من التَّرزيق والتَّصوير ونحوهما **(إلى التَّكوين ، فإنَّه إن تعلَّق بالحياة يسمَّى إحياء ، وبالموت إماتة ، وبالصُّورة تصويراً ، وبالرِّزق ترزيقاً إلى غير ذلك ، فالكلُّ تكوين وإنَّما الخصوص)** أي : التَّسمية باسم مخصوص . **(بخصوصيّة التَّعلُّقات)** .

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في الإرادة

قال المصنِّف رحمه الله : (**والإرادة صفة لله تعالى أزليّة قائمة بذاته**) كرَّر ذلك مع أنَّه مفهوم ممَّا سبق في أوائل بحث الصِّفات (**تأكيداً وتحقيقاً لإثبات صفة قديمة**) اللام صلة لقوله: تحقيقاً (**لله تعالى تقتضي تخصيص المكوّنات بوجه دون وجه ، في وقت دون وقت**) يريد البرهان على وجودها ، وتقريره: أنَّ نسبة العلم والقدرة إلى كلّ مكون على السَّواء ، فتخصيص بعض المكوّنات بوجه من الشَّكل واللون والوضع ، وبعضها بوجه آخر منها ، وإيجاد بعضها في زمان ، وبعضها في زمان آخر ليس بالعلم والقدرة ، بل بصفة أخرى وهي الإرادة وإلا لزم الرُّجحان بلا مرجِّح .

(**لا كما زعمت الفلاسفة من أنَّه تعالى موجب**) بكسر الجيم (**بالذَّات**) أي : ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا اختيار كصدور الإحراق عن النَّار (**لا فاعل بالإرادة والاختيار**) واستدلُّوا بوجوه: أحدها: لو كان مريداً فتعلق الإرادة بأحد المقدورين إمَّا لذاتها فيلزم الرَّجحان بلا مرجِّح ، وهو باطل ، وإمَّا لا لذاتها بل لمرجِّح فننقل الكلام إليه ويتسلسل المرجِّحات .

وأجيب تارة باختيار الشِّق الأول ، والمختار له أن يرجح أحد مقدوريه بلا مرجِّح كما في قدحي العطشان ، ولا يلزم منه جواز رجحان وجود الممكن على عدمه ، وتارة باختيار الشِّق الثَّاني وأنَّ التَّصوُّرات المتعاقبة في الواجب تعالى مرجِّحات ، ولكن يرد عليه برهان التَّطبيق .

ثانيها: أنَّ القدرة والإرادة عندكم متعلقتان من الأزل بوجود الحادث في وقت معيَّن ، فهذا يوجب وجوده في ذلك الوقت وجوباً وهو الإيجاب .

أجيب: بالفرق؛ أمَّا أوَّلاً: فلأنَّه وجوب بشرط تعلُّق القدرة والإرادة، بخلاف الإيجاب، وأمَّا ثانياً: فلأنَّه يمكن عقلاً من المختار أن يختار الطَّرف الآخر بخلاف الموجب؛ فإنَّ صدور الطَّرف الآخر عنه محال عقلاً.

ثالثها: أنَّ إرادة المختار إيجاد الأثر إمَّا في حال وجود الأثر، أو حال عدمه، وكلاهما محال؛ لأنَّه في الأوَّل واجب الوجود، وفي الثَّاني ممتنع الوجود.

أجيب: بأنَّها في حال عدمه لكنَّها متعلِّقة بالإيجاد في ثاني الحال.

بقي ههنا بحثان:

البحث الأوَّل: إن قلت: المتكلِّمون قد يجعلون الإيجاب في مقابلة الإرادة كما فعله الشَّارح رحمه الله، وقد يجعلونه في مقابلة القدرة كما فعله صاحب «المواقف» فما وجه ذلك؟

قلنا: الإيجاب مناف للقدرة والإرادة جميعاً؛ لأنَّ الإيجاب وجوب صدور الأثر الواحد واستحالة تركه، والقدرة هي التَّمكُّن من الفعل والتَّرك، والإرادة ترجيح أحد الأثرين المقدورين، فكلٌّ من القدرة والإرادة يقتضي جواز صدور الأثر وعدمه.

البحث الثَّاني: زعم الفلاسفة المسلمون أنَّ إرادته تعالى هي علمه المحيط بكل العالم وبما يجب أن يكون الكل عليه من النِّظام الأكمل، فهذا العلم مصدر لفيضان الوجود على الممكنات من غير قصد، ويسمُّونها العناية الأزليَّة، وردَّه الأشاعرة بأنَّ العلم تابع للمعلوم، فلا يصلح مرجحاً.

فأجاب الحكماء: بأنه هو العلم الانفعالي، أما العلم الفعلي فليس تابعاً للمعلوم، بل المعلوم تابع له، فيصلح أن يكون مرجحاً.

فأجاب المشائخ بدعوى الضَّرورة في استواء نسبة العلم إلى المعلومات فعليّاً وانفعاليّاً.

(والنجارية) بتقديم النَّون على الجيم: قوم من المعتزلة أو فرقة مستقلَّة ينسبون إلى محمَّد بن الحسين النَّجار **(من أنَّه مريد بذاته لا بصفته)** ولا يخفى أنَّ كون الذَّات عين الصِّفات مذهب المعتزلة والفلاسفة، فتخصيص النجارية

محل نظر ، ولعلَّهم ذهبوا إلى العينيَّة في الإرادة خاصَّة ، وردَّ الإمام عليهم بأنَّا نعلمه ونشكُّ في كونه مريداً.

(وبعض المعتزلة) وهم الجبائيَّة وعبد الجبَّار **(من أنَّه مريد بإرادة حادثة لا في محل)** أي: قائمة بنفسها؛ لأنَّها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى ، أو في محل غير ذاته لزم اتِّصاف هذا الغير بصفة الله تعالى.

وردَّ بأنَّ ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره ، أمَّا استدلالهم على حدوثها بأنَّ قدمها يستلزم قدم المراد فباطل بأنَّ الصِّفة قديمة وتعلُّقها حادث.

(والكراميَّة من أن إرادته تعالى حادثة في ذاته) لتجويزهم قيام الحوادث بالواجب تعالى.

وقال جماعة من كبار المعتزلة كأبي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي: إنَّ إرادته تعالى هي علمه بنفع في الفعل.

وقال الكعبي: هي في فعله العلم بنفع ، وفي فعل غيره الأمر به.

وقال النجار في قوله: إنَّها أمر عدمي؛ أي: كونه غير ساه ولا مغلوب ولا مكره ، ويبطل الأوَّلين أنَّ الفعل للنَّفع استكمال لغيره تعالى ، والأمر غير الإرادة كما في قصة العبد والسَّيِّد ، والثَّالث صدقه على الجماد.

(والدَّليل على ما ذكرناه) من أنَّها أزليَّة قائمة بذاته تعالى **(الآيات النَّاطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى)** كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٤٠] و﴿يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] وهذا ردٌّ على الفلاسفة ، والإرادة والمشيئة صفة واحدة عندنا.

(مع القطع بلزوم قيام صفة الشَّيء به) وهذا ردٌّ على النجارية وبعض المعتزلة **(وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى)** هذا ردٌّ على الكراميَّة ، **(وأيضاً)** دليل ثانٍ **(نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق والأصلح)** وهذا ممَّا اتَّفق عليه الحكماء وأهل السُّنَّة **(دليل على كون صانعه قادراً مختاراً)** لأنَّ غير المختار لا يستطيع فعلاً بديعاً واحداً فكيف يفعل أفعالاً لا يحصى عددها وعجائبها؟ وهذا

بالضَّرورة ، وأورد عليه بوجهين أحدهما: أنَّ الد ليل لا يتمُّ إلا إذا أبطلنا قول الفلاسفة: إنَّ هذا النِّظام أكمل الوجوه الممكنة ، فلمناسبة الكمال أوجبه الكامل.

أجيب : بأنَّه كلام شعري في مقابلة الضَّرورة فلا يعبأ به.

الثاني: أنه يجوز أن يصدر عن الموجب بالذات موجود مختار فيحدث العالم على النمط العجيب بالتوسط.

أجيب: بأن ما سوى الله سبحانه حادث وصانع الحادث مختار ألبتَّة ، ودفع بأنَّ الثَّابت هو حدوث الأعيان والأعراض فقط ، فيحتمل أن يكون الواسطة مجرَّداً.

أجيب : بأنَّه لا مجرَّد غير الواجب. قلت: ولكنَّه لم يتم دليل عليه كما لم يتم على إثبات مجرَّد غير الواجب ، ولكن لم يذهب إلى الواسطة المختارة أحد فلا نحتاج إلى إبطالها.

(وكذا حدوثه) دليل ثالث؛ أي: حدوث العالم يدلُّ على أنَّ صانعه مختار **(إذ لو كان صانعه موجباً بالذَّات لزم قدمه)** قدم العالم **(ضرورة امتناع تخلُّف المعلول عن علته الموجبة)** التَّخلُّف: واليس ماندن ، وتخلُّف المعلول عن العلَّة: أن يكون العلَّة موجودة والمعلول غير موجود ، وإنَّما كان محالاً؛ لأنَّه لو تخلَّف لو كان تخلُّفه مرَّة وصدوره مرَّة رجحاناً بلا مرجِّح وهو محال ، وإنَّما قيد بالموجبة؛ لأنَّ العلَّة المختارة يجوز تخلُّف المعلول عنها؛ لأنَّ إرادته ترجح صدوره تارة وعدمه تارة ، ودعوى الضَّرورة في هذه المسألة النَّظريَّة محل نظر ، ولعلَّه أراد بالضَّرورة اليقين.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في الرُّؤية

قال المصنِّف رحمه الله: (**ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التَّام بالبصر**) لا بالقلب فإنَّه ليس محل النِّزاع. (**وهو**) أي: الانكشاف المذكور (**معنى إثبات الشَّيء**) أي: إدراكه إثباتاً (**كما هو**) أي: كما يكون عليه الشَّيء في الواقع، وفيه احتراز عن الخطأ في الأبصار كرؤية الواحد اثنين، وإشارة إلى أنَّ المرئي إن كان في جهة كان إدراكه فيها، وإن كان منزَّهاً عن الجهة والمكان والشَّكل كان إدراكه كذلك.

(**بحاسَّة البصر**) يريد أنَّ مآل التَّعريفين واحد، ومن عادة الشَّارح رحمه الله أن يذكر تعريفين أو تقريرين للمسألة، ويشير إلى أنَّ حاصلهما واحد؛ إمَّا دفعاً لمظنَّة الاختلاف وإمَّا لحسن نظمهما فيحرص على جمعهما، وذكر بعض المحقِّقين أنَّ تفسيرها بالانكشاف ثمَّ إرجاع الإثبات إليه يدلُّ على أنَّها مجهول، وأنَّ الإثبات كذلك بمعنى كونه مثبتاً، والنُّكتة فيه أنَّ محل الخلاف هو صحَّة كونه تعالى مرئيّاً؛ لأنَّ الخصم يقرِّر المانع من جانبه تعالى وإن كان أحدهما مستلزماً للآخر، ويؤيِّده عدم الحذف أمَّا على المعلوم فيقال: رؤيتنا الله تعالى، وقد يقال: هو معلوم كما يدلُّ عليه قوله: ولنا بالنِّسبة إليه حالة مخصوصة هي الرُّؤية، وأنَّ تفسيره بالانكشاف تفسير باللَّازم.

وعندي: أنَّه فسّر بالانكشاف والإثبات إلى أنَّه يجوز أن يعتبر الرُّؤية بالانكشاف معلوماً أو مجهولاً، وأنَّ المضايقة فيه قليل الجدوى.

(**وذلك**) أي: كون الرُّؤية انكشافاً تامّاً ثابت (**أنَّا**) أي: لأنَّا (**إذا نظرنا إلى البدر**) التَّمثيل به مقتبس من الحديث (**ثمَّ غمضنا العين**) التَّغميض: ضمُّ الجفن

(فلا خفاء في أنَّه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالين) النَّظر والتَّغميض، والانكشاف عند التَّغميض لانتقاشه في حاسَّة الخيال عند الحكماء، وفي العقل عند المتكلِّمين.

(لكن انكشافه حال النَّظر إليه أتمُّ واكمل، ولنا بالنِّسبة إليه حينئذٍ حالة مخصوصة وهي المسمَّاة بالرُّؤية) وإنَّما أطنب الشَّارح في تفسيرها، دفعاً لما قد يعرض الأوهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانيَّة المسمَّاة برؤية القلب، وكون الرُّؤية البصريَّة من خواص الجسمانيَّات حتَّى إنَّ السَّيد الشريف الجرجاني مع جلالة قدره قال: من أراد من الرُّؤية الكشف التَّام فذلك مسلم؛ لأنَّ عند كشف الحجاب وقطع العلائق والدُّخول في سلك الملأ الأعلى تصير المعارف كالمشاهدات، ومن أراد منها الحالة التي يجدها عند الأبصار للأجسام فلا يقبل منه؛ لأنَّ تلك الحالة لا تتصوَّر إلا عند ارتسام المرئي، أو عند اتِّصال النُّور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء في الرُّؤية وذلك محال في حقِّه تعالى انتهى. وهذا ميل من السَّيد المرحوم إلى مذهب الحكماء أو المعتزلة، وتوقُّف الرُّؤية على الارتسام والشُّعاع ممنوع عندنا، وما ذكره الشَّارح رحمه الله هو مذهب السَّلف.

(جائزة في العقل) إنَّما احتيج إلى بيان جوازها عقلاً ليجوز الاستدلال بالنُّصوص على وقوع الرُّؤية؛ وذلك لأنَّ النُّصوص النَّاطقة بما يستحيله العقل مأوَّلة غير محمولة على ظاهرها **(بمعنى أنَّ العقل إذا خليَّ ونفسه)** ماض مجهول من التَّخلية وهو التَّرك وتخليص المقيَّد، والواو بمعنى مع؛ أي: إذا ترك العقل مع ذاته مجرَّداً عن الأحكام الوهميَّة والعاديَّة **(لم يحكم برؤيته ما لم يقم به)** للعقل **(برهان على ذلك)** أي: على الامتناع **(مع أنَّ الأصل عدمه)** أي: عدم البرهان، إذ الأصل في ما سوى الواجب تعالى العدم، وهذه علاوة للدَّليل؛ أي: العقل يجوز الرُّؤية ويتقوَّى تجويزه بأنَّ الأصل ذلك.

(وهذا القدر) من الجواز **(ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان)** وأورد عليه: أنَّ عدم حكم العقل بالامتناع بعد التَّخلية إمكان ذهني وهو تجويز العقل فرضه مع عدم ملاحظة المانع، وهذا يجري في المحالات التي يكون

استحالتها نظريّة ، والخصم يعترف به في الرُّؤية؛ لأنَّه يقول: العقل المخلى لا يمنعها والبرهان يمنعها؛ لاستدعائها الجهة والمكان ، والمطلوب إنَّما يثبت بالإمكان الذَّاتي وهو ما لا يدلُّ ضرورة ولا دليل على نفيه.

وأجيب: بأنَّ الإمكان الذِّهني كاف في العمل بالظَّواهر قبل قيام برهان الامتناع؛ إذ لا يجوز تأويلها ، والتَّوقُّف فيها بمجرَّد احتمال أن يظهر برهانه نعم؛ لو قام البرهان فالإمكان الذِّهني لا ينفع ، ولكن لم يقم كما سيجيء في دفع شبهات الخصم ، وهذا المسلك لإمكان الرُّؤية ممَّا تفرَّد به الشَّارح.

(وقد استدلَّ أهل الحقِّ على إمكان الرُّؤية بوجهين: عقلي) وهو مختار الشَّيخ أبي الحسن الأشعري ، ولكن يرد عليه ما يصعب دفعه **(وسمعي)** وهو مختار علم الهدى أبي منصور الماتريدي.

(تقرير الأوَّل: أنَّا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض) هذا مذهب الأشاعرة ، وقال الحكماء: المرئي هي الأعراض فقط ، ولكن العقل يحكم بأنَّ ما بين السُّطوح المرئيَّة جوهر وهو الجسم ، والأشاعرة يدعون الضَّرورة وهو الحق ، وبعضهم يستدلُّ عليه بأنَّا نرى الطُّول والعرض ، والطُّول جوهر لأنَّ الجسم مركَّب من الجواهر الفردة ، فإن كان الطُّول عرضاً فإمَّا أن يقوم بجوهر واحد أو بأكثر ، والأوَّل محال؛ لأنَّ الطُّول موجب للانقسام ، والثَّاني محال أيضاً؛ لأنَّ العرض لا يقوم بأكثر من محلٍّ واحد ، وهو ضعيف؛ لأنَّ الطُّول قائم بمجموعها لا بكل واحد ، فلا يلزم قيام العرض إلا بمحلٍّ واحد ، ولذا أعرض الشَّارح عن البرهان إلى الضَّرورة فقال: **(ضرورة أن نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض)** فلو لم تكن مرئيَّة لم يكن الفرق بالبصر ، وهذا تنبيه على الضَّرورة ، لكنَّه محل بحث؛ لأنا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع مع أنَّهما غير مرئيين لدخول العدم في مفهومهما.

قلت: لكن لا يلزم من فساد التَّنبيه دفع الضَّرورة.

(ولا بدَّ للحكم المشترك) وهو صحَّة الرُّؤية المشتركة بين الجوهر والعرض **(من علَّة مشتركة)** بين الجوهر والعرض ، فلا يصحُّ أن يكون علَّة رؤية الجوهر

خاصَّة بالجوهر ، وعلَّة رؤية العرض خاصَّة بالعرض؛ لأنَّ الرُّؤية شيء واحد ، والواحد لا يكون معلولاً لعلتين تامَّتين؛ لأنَّ المعلول محتاج إلى علَّته ومستغن عن غيرها ، فلو كان له علَّتان لكان محتاجاً إلى كل واحدة ، ومستغنياً عن كل واحدة معاً هذا خلف ، **(وهي)** العلَّة المشتركة بين الجوهر والعرض هي **(إمَّا الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما)** بالاستقراء ، وأورد عليه: أنَّ الحصر باطل بالتَّحيُّز المطلق؛ أي: ذاتياً كما للجوهر أو تبعاً للعرض ، وكذا بالوجوب بالغير ، وكذا بكون الشَّيء مقابلاً للمرئي ، وكذا بالأمور العامَّة من المعلوميَّة والماهيَّة والمعلوليَّة.

أجيب عن التَّحيز: بأنَّ الذَّاتي والعرضي نوعان متباينان ، والوجوب بالغير أمر اعتباري ، والمقابلة من الأعراض النِّسبيَّة وهي اعتباريَّة عند المتكلِّمين ، والأمور العامَّة كذلك ، وأيضاً تستلزم صحَّة رؤية المعدومات وبعضها كالماهيَّة يستلزم المطلوب وهوصحَّة رؤية الواجب، وفي بعض هذه الأجوبة مواقع النَّظر.

(والحدوث: عبارة عن الوجود بعد العدم ، والإمكان: عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ، ولا مدخل للعدم في العليَّة) لأنَّ التَّأثير صفة ثبوتيَّة فلا بدَّ أن يكون موصوفها ثابتاً لا عدماً ولا ما يكون العدم جزءه ، وادَّعى الشَّارح في كتبه البديهة في أنَّ العدم لا يصح علَّة ، والمراد هو العلية للأمر الموجود ، فلا يرد أن عدم العلة علَّة لعدم المعلول.

(فتعيَّن الوجود وهو مشترك بين الصَّانع وغيره) واعترض عليه: أنَّ وجود كل شيء عينه عند الأشعري ، فالاشتراك باطل عنده ، وأجاب الآمدي: بأنَّ الدَّليل إلزامي؛ فإنَّ المعتزلة قائلون بأنَّ الوجود زائد على الماهية ، ومشترك بين الماهيات.

وأجاب: المحقِّقون بأنَّ مراد الشَّيخ من العينيَّة أنَّ الوجود والمهيَّة ليس لكل واحد منهما هويَّتان ممتازتان يقوم أحدهما بالأخرى كالجسم والسَّواد ، وقد مرَّ في التَّكوين.

(فيصح أن يرى) الواجب تعالى **(من حيث تحقُّق علَّة الصحَّة وهي الوجود)** وأورد عليه: أنَّا سلَّمنا أنَّ الوجود علَّة لرؤية الأجسام والأعراض ، لكن لا يلزم

منه صحَّة رؤية الواجب تعالى؛ لجواز أن يكون رؤية الموجود مشروطة بشرط لا يوجد إلا في الممكن كالتَّحيُّز واللَّون، أو يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعاً عن الرُّؤية كالتَّنزُّه عن المكان والجهة.

فأجاب عنه بقوله: **(ويتوقَّف امتناعه)** أي: امتناع تحقق الرُّؤية **(على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً، أو من خواص الوجب مانعاً)** ولم يثبت شيء منهما، وفي «شرح المقاصد»: الشَّرطية أو المانعيَّة تتصوَّر لتحقق الرُّؤية لا لصحَّتها وكلامنا فيه. انتهى.

(وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطُّعوم والرَّوائح وغير ذلك) كالعلم والإرادة **(وإنَّما لا ترى بناء على أنَّ الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها)** وهذا جواب إشكال أورد على الدَّليل، وهو أنَّه لو تمَّ لصحَّ رؤية كل موجود كالطَّعم والرَّائحة وهذه سفسطة، فأجاب بالتزام ما أورده، وأنَّ رؤيتها صحيحة بلا سفسطة، فإنَّ الرُّؤية عندنا بخلق الله سبحانه، وقد جرت عادته بعدم خلق رؤيتها، ولو شاء خرق العادة لرأيناها، وللمخالفين على هذا التَّجويز إنكار عظيم، والحقُّ: أنَّه استبعاد ناشىء من عدم التَّخلُّص عن قيد العادة.

(وحين اعترض) ظرف لقوله: أجيب: ولو ترك الظَّرف كان أسهل على المبتدىء **(بأنَّ الصِّحَّة عدميَّة)** لأنَّ صحَّة الرُّؤية إمكانها والإمكان أمر عدمي، وأورد عليه: بأنَّه لم لا يجوز أن يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودي؟ **(فلا تستدعي علَّة مشتركة)** لأنَّ الحاجة إلى العلَّة إنَّما هي للموجود، وأمَّا العدمي فيكفيه عدم علَّة الوجود. **(ولو سلِّم)** أنَّ الصِّحَّة تستدعي علة **(فالواحد النَّوعي قد يعلَّل بالمختلفات كالحرارة)** المعلَّلة **(بالشَّمس والنَّار)** وأمَّا دليل امتناعي فإنَّما يجري في الواحد الشَّخصي **(فلا تستدعي)** الصِّحَّة **(علَّة مشتركة (ولو سلم)** أنَّ الواحد النَّوعي يستدعي علَّة مشتركة **(فالعدمي يصلح علَّة للعدمي)** فيجوز أن يكون الإمكان العدمي علَّة للصِّحَّة العدميَّة، فلا يلزم صحَّة رؤية الواجب تعالى.

(**ولو سلم**) أنَّ العدمي لا يصلح علَّة للعدمي (**فلا نسلم اشتراك الوجود**) بين العين والعرض والواجب تعالى (**بل وجود كلُّ شيء عينه**) كما ينسب إلى طائفة من العقلاء محتجِّين بأنَّه لو زاد على المهيَّة فإن قام بالمهيَّة حال عدمها لاجتمع النَّقيضان، أو وجودها لزم تحصيل الحاصل، وفيه نظر، والمراد بالعينيَّة ما سبق.

(**أجيب:**) المجيب: إمام الحرمين، وفي هذا الجواب نوع تغيُّر للدَّليل السَّابق بل كأنَّه دليل آخر

(**بأن المراد بالعلَّة**) أي: العلَّة صحَّة الرُّؤية (**متعلَّقة الرؤية**) بفتح اللاَّم (**القابل لها**) لا مايؤثِّر في الصحَّة (**ولا خفاء**) بالضَّرورة (**في لزوم كونه وجودياً**) أي: أمراً موجوداً؛ لأنَّ المعدوم لا يصحُّ رؤيته، وأيضاً: لا شكَّ في أن الصِّحَّة وجوديّة كانت أو عدميَّة تحتاج إلى العلِّة بهذا المعنى، وبهذا يندفع الاعتراض الأوَّل والثَّالث.

(**ثمَّ لا يجوز أن يكون**) متعلّق الرُّؤية (**خصوصيَّة الجسم أو العرض؛ لأنَّا أوَّل ما نرى**) أوَّل منصوب بقوله: تدرك على الظَّرفيَّة (**شبحاً**) بفتحتين وبالسُّكون: هو الشَّيء المرئي من غير أن يحقِّق ما هو (**من بعيد إنَّما ندرك منه هويَّة ما**) ما: نكرة وقعت نعتاً لهوية لتفيدها إبهاماً، والهويَّة: قد تطلق على الشَّخص، وعلى الوجود الخارجي وهو المراد (**دون خصوصيَّة جوهريَّة أو عرضيَّة أو إنسانيَّة أو فرسيَّة ونحو ذلك، وبعد رؤيته**) ظرف لقوله: قد نقدر (**برؤية واحدة متعلّقة بهويَّة ما قد نقدر على تفصليه**) أي: الشَّبح (**إلى ما فيه من الجواهر والأعراض وقد لا نقدر**) يريد أنَّه لوكان المدرك خصوصيَّة الشَّبح لأدركنا ما فيه من الجواهر والأعراض، واللاَّزم باطل؛ لأنَّا قد لا نقدر على تفصيلها عندما سئلنا عنها ولو اجتهدنا في التَّأمُّل، وأورد عليه: أنَّ المدرك يجوز أن يكون الخصوصيَّة لكن على حسب الإجمال، وليس كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك؛ لتفاوت مراتب الإجمال قوَّة وضعفاً، وفيه: أنَّه قد لا يمكننا أنَّه جوهر أو عرض، فكيف تدرك الخصوصيَّة؟.

(فتعلُّق الرُّؤية هو كون الشيء هويَّة ما وهو المعني) بتشديد الياء وتخفيفها؛ أي: المراد **(بالوجود)** اعلم أنَّ قوله: ثمَّ لا يجوز إلى ههنا جواب لقوله: فالواحد نوعي مع أنَّه دليل مستقِّل على أنَّ متعلَّق الرُّؤية هو الوجود من غير حاجة إلى إثبات أنَّ الجوهر والعرض مرئيَّان ، وأنَّ الحكم المشترك يستدعي علَّة مشتركة ، وملخَّصه: أنَّ معنى قولنا: علَّة صحَّة الرُّؤية مشتركة بين الجوهر والعرض هو أنَّ متعلق الرُّؤية لا يجوز أن يكون خصوصيَّة الجسم أو العرض ، بل أمراً مشتركاً بينهما ، وهذا ثابت؛ لأنَّا قد نرى الشَّيء وندرك منه هويَّة محضة من غير إدراك خصوصيَّة أنَّه جسم أو عرض ، فعلم أنَّ المرئي هو الهويَّة المشتركة لا الخصوصيَّات التي يفترقان بها ، والهويَّة هو الوجود.

(واشتراكه ضروري) جواب عن الاعتراض الرَّابع ، وحاصله: أنَّ كون الوجود أمراً مشتركاً بين الموجودات أمر بديهي ، ومنكره مكابر. بقي في هذا الدَّليل بحث من وجوه: أحدها: أنَّ الهويَّة المطلقة المشتركة بين الهويَّات مفهوم اعتباري معدوم في الخارج ، فيلزم أن يكون المعدوم مرئيَّاً وهو سفسطة ، فالمرئي هو الحقيقة الخاصَّة إجمالاً ، فلا يلزم صحَّة رؤية كل موجود.

ثانيها: أنَّه لو كان المرئي هو الموجود فقط لم نفرق بين المبصرات ، وأجيب: بأنَّ الفرق معلوم بالضَّرورة لا بالبصر ، وقال الإمام الرَّازي: هذه مكابرة.

ثالثها: أنَّ صحَّة المخلوقيَّة مشتركة بين الجوهر والعرض ، فيلزم أن يكون علَّتها الوجود لعين ما ذكرتم من الدَّليل ، فيكون صحَّة مخلوقيَّة الواجب تعالى.

أجيب: بأنَّها اعتباريَّة فلا تستدعي علَّة ، ولو سلم فالحدوث يصلح علَّة لها؛ إذ المانع عن ذلك في الرُّؤية هو امتناع تعلُّق الرُّؤية بالمعدوم.

رابعها: أنَّ صحة الملموسيَّة مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم صحَّة الملموسيَّة للواجب تعالى.

أجيب: أوّلاً: بأنَّ الملموس هو العرض فقط، وفيه أنَّ دليلكم على رؤية الأعيان جار على لمسها بعينه، وثانياً: بالتزام صحّتها بناء على أنَّ ما يدرك بحاسَّة يجوز أن يدرك بأخرى عند الأشعري، فصحَّة الرؤية تستلزم صحَّة اللَّمس، ولكنَّهم لم يبحثوا عنها؛ لعدم ورود الشَّرع، وأورد عليه: أنه يستلزم صحَّة المذوقيَّة والمشموميَّة والمسموعيَّة وذا سفسطة.

قلت: غلط المجيب في البناء ولو تمسَّك على صحَّة الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجَّه الإيراد بالمذوقيَّة ونحوها؛ لعدم اشتراكها بين الجوهر والعرض كما يظهر ممَّا مرَّ في بحث الحواس.

(وتقرير الثَّاني) أي: الدَّليل السَّمعي وهو دليلان نظمهما في سلك واحد؛ لأنَّ مأخذهما واحد، وهو قوله تعالى: ﴿ **وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أولهما: **(أنَّ موسى عليه السَّلام قد سأل الرُّؤية بقوله:** ﴿ **رَبِّ أَرِنِىٓ** ﴾) أي: وجهك (﴿ **أَنظُرْ إِلَيْكَ** ﴾ **فلو لم يكن النَّظر ممكناً لكان طلبها)** طلب الرُّؤية **(جهلاً بما يجوز في ذات الله وما لا يجوز)** الباء صلة الجهل **(أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال)** وذلك لأنَّه إن كان غير عالم باستحالة الرُّؤية فطلبها جهل، وإن كان عالماً به ثمَّ طلب، فهذا سفه وعبث.

(والأنبياء عليهم السَّلام منزَّهون عن ذلك) أي: عن الجهل والعبث في الإلهيَّات.

وثانيهما: **(أنَّ الله تعالى قد علَّق الرُّؤية باستقرار الجبل وهو)** أي: استقراره **(أمر ممكن في نفسه)** ضرورة أنه لا يلزم منه محال، ولأن كل جسم يمكن أن يكون ساكناً.

(والمعلق بالممكن ممكن لأن معناه) أي: معنى التَّعليق **(الإخبار بثبوت المعلق)** كالرُّؤية **(عند ثبوت المعلق به)** كالاستقرار **(والمحال لا يثبت على شيء من التَّقادير الممكنة)** فثبت أنَّ الرؤية غير محال **(وقد اعترض بوجوه)** أراد الوجوه الواردة على الدَّليل الأول وهي خمسة.

فأحدها: قول الجبائي وأكثر معتزلة البصرة: وهو أنا لا نسلم أنَّ موسى عليه السَّلام سأل الرُّؤية، بل سأل علم الضَّروري بذاته تعالى، وإطلاق الرُّؤية بمعنى العلم شائع، والنَّظر مجاز من العلم أيضاً.

وردَّ: بأنَّه كيف لا يكون عالماً بالله سبحانه ضرورة وهو يخاطبه؟! وبأنَّ النَّظر الموصول (بإلى) نص في الابصار.

وثانيها: قول الكعبي ومعتزلة بغداد: وهو أنَّه سأل رؤية آية من آيات الله سبحانه الدَّالَّة على القيمة، فحذف المضاف، والتَّقدير: أنظر إلى آياتك.

وردَّ: تأويل بعيد، وأيضاً: لا يلائم قوله: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فإن استقرَّ مكانه فسوف تراني، لأنَّ الآية الدَّالَّة على القيمة في دكِّ الجبل لا في استقراره.

الثَّالث: أنَّه سأل ليعلم استحالة الرُّؤية بدليل السَّمع بعدما كان يعلمها بدليل العقل.

وردَّ: بأنَّ السُّؤال حينئذٍ بهذه العبارة جرأة عظيمة مع أنَّه كان يكفيه أن يقول: يا ربِّ هل يراك أحد؟.

الرَّابع: أنَّه يحتمل أنَّه لم يكن يعرف استحالة الرُّؤية.

وردَّ: بأنَّ قصور علم النَّبي المتكلِّم بلا واسطة عن علم المعتزلة في الإلهيَّات من أشدَّ المحالات.

وإنَّما أعرض الشَّارح رحمه الله عن ذكر هذه الوجوه؛ لأنَّها ضعيفة وتأويلات بعيدة عن نظم القرآن ونظر العقل.

الخامس :ما ذكره الشَّارح بقوله: **(أقواها)** وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزليّاً عالماً بأنواع الفنون، وله مصنَّفات غريبة، وكان قبيح الصُّورة حتَّى قيل: لو مسخ الخنزير مسخاً ثانياً كان أقل قبحاً من الجاحظ، وهذا الوجه ممَّا نقله الشِّيعة عن الإمام علي بن موسى الرِّضا رحمه الله، والظَّاهر: أنَّه افتراء عليه؛ ترويجاً لمذهبهم، فإنَّهم يوافقون المعتزلة في منع الرُّؤية.

(أنَّ سؤال موسى عليه السَّلام كان لأجل قومه حيث قالوا: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [البقرة: ٥٥] **فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأنَّا لا نسلم)** عطف قوله: بوجوه، وهذا اعتراض على الدَّليل الثَّاني **(أنَّ المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحرُّكه)** وهي حال التَّجلي الموجب للدَّك والتَّزلزل **(وهو محال)** لأنَّه اجتماع الضِّدَّين أو النَّقيضين.

(وأجيب: بأنَّ كلاً من ذلك) أي: السُّؤال من أجل القوم والاستقرار حال الحركة **(خلاف الظَّاهر)** أمَّا الأول: فلأنَّه قال: ﴿ أَرِنِىٓ ﴾ ولم يقل: أرهم، وقال: ﴿ أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولم يقل: ينظروا إليك.

وأما الثَّاني: فلأنه ليس في قوله: ﴿ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] تقييد بحال الحركة.

(ولا ضرورة في ارتكابه) وقد تقرر أن صرف النصوص عن الظاهر بلا ضرورة باطل.

ثم أجاب ثانياً عن الأول بالعلاوة بقوله: **(على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفاراً لم يصدِّقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان)** أي: سواء كانوا مؤمنين أو كافرين **(يكون السُّؤال عبثاً)**.

ثمَّ أجاب ثانياً عن الثاني بقوله: **(والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السُّكون بدل الحركة، وإنَّما المحال اجتماع الحركة والسُّكون)** وهو ليس بمعلق عليه، وأورد عليه: أنَّ الاستقرار عند التَّجلي لا يمكن.

وأجيب: بأنَّ التجلي: لا يمنع إمكانه الذَّاتي، ويدلُّ عليه قوله: ﴿ جَعَلَهُۥ دَكًّا ﴾ [الأعراف: ١٤٣] حيث لم يقل: اندك علم أنَّه تعالى دكَّه باختياره، فلو لم يدُكه لاستقر.

وأجاب بعض العلماء عن السُّؤال الثَّاني بوجه آخر: هو أن المعلق عليه هو استقرار الجبل من حيث هو غير مقيَّد بحال كما يدلُّ عليه إطلاق الآية، والإضمار خلاف الأصل.

وأورد عليه: أنَّ استقرار الجبل واقع في الدُّنيا ، فيلزم وقوع الرُّؤية فيها .

وأجيب: بأنَّ المراد استقراره في ذلك الوقت خاصَّة كما يدلُّ عليه قوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] .

(واجبة) أي: ثابتة **(بالنَّقل)** عن الأنبياء عليهم السَّلام **(وقد ورد الدَّليل السَّمعي)** من الكتاب والحديث المتَّواتر والإجماع **(بإيجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في الدَّار الآخرة ، أمَّا الكتاب: فقوله تعالى:** ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]**)** وجوه مبتدأ ، وناضرة: خبر ، وناظرة: خبرثان ، والجار متعلِّق به قدم لرعاية الفواصل ، والنَّضارة: الحسن والبهجة .

وأجيب: بأنَّ المعنى إلى نعم الله تعالى منتظرة ، ودفع بوجهين: أحدهما: أن الانتظار موت فالبشارة لا تحسن .

ثانيها: أنَّ العرب تستعمل النَّظر بمعنى التَّفكُّر مع (في)؛ تقول: نظرت في أمرك ، وبمعنى الرُّؤية مع (إلى) كقول الشَّاعر:

نظرت إلى من حسَّن الله وجهه

وبمعنى الرَّأفة مع الباء نحو: نظر الأمير بزيد ، وبمعنى الانتظار بلا صلة كقول الشَّاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولّى ... فإن غداً لناظره قريب

والنَّظر في الآية موصول بإلى .

وأورد عليه بوجوه: أمَّا أوَّلاً: فلأنَّه يحتمل أن يكون إلى واحد الآلاء بمعنى النَّعماء لا حرف جر ، وفيه أنَّه خلاف الظَّاهر .

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ النَّظر الموصول بإلى قد يجيء بمعنى الانتظار بقول الشَّاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات ... إلى الرحمن ترجو بالفلاح

أجيب: بأنَّه تصحيف يوم بكر وقائله من اتباع مسيلمة الكذَّاب الملقَّب في أتباعه بالرَّحمن ، ويوم بكر هو حرب بينه وبين خالد بن الوليد الصَّحابيِّ رضي الله عنه .

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّ النَّظر هو تقليب الحدقة لا الرؤية نحو: نظرت إلى هلال فلم أره.

أجيب: بأنَّه لم يصح عن العرب بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] فتحقير الكفار وإهانتهم بذلك يدل على أنَّ المؤمنين غير محجوبين، ثمَّ لا شكَّ أنَّه لا يحجب عن الله تعالى شيء، فالمعنى: أنَّهم يرونه فلا يحجب عنهم.

ومنه قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فسَّر النَّبي ﷺ الحسنى بالجنَّة، والزِّيادة بالنَّظر إلى الله تعالى كما في «صحيح مسلم» عن صهيب، وفي الباب عن ابن عمر رضي الله عنه وأبيٍّ بن كعب رضي الله عنه وأبي موسى الأشعري رضي الله عنه وغيرهم.

(**وأمَّا السُّنَّة: فقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: «إنَّكم سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر» وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصَّحابة**) ورواه البخاري ومسلم والإمام أحمد والحاكم وابن ماجه وغيرهم، وهو عند المحقِّقين حديث متواتر، رواه عن الصَّحابة خلائق من التَّابعين ومن بعدهم، وأحد وعشرون: لا يقصر عن عدد التَّواتر كما يعرف المجرِّب، وقد جاء هذا الحديث مفسَّراً بحيث لا يحتمل التَّأويل؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قالوا: يا رسول الله ﷺ هل نرى ربَّنا يوم القيامة؟ قال: «هل تضارُّون في رؤية الشَّمس في الظَّهيرة ليست في سحابة» قالوا: لا، قال: «هل تضارُّون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحابة؟» قالوا: لا، قال: «فوالذي نفسي بيده لاتضارُّون في رؤية ربِّكم إلا كما تضارُّون في رؤية أحدهما» رواه مسلم.

(**وأمَّا الإجماع: فهو أنَّ الأمَّة كانوا مجتمعين على وقوع الرُّؤية في الآخرة، وأنَّ الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها**) وهذا الإجماع يدل على صحَّة الرُّؤية ووقوعها معاً.

(**ثمَّ ظهرت مقالة المخالفين فشاعت**) اشتهرت (**شبههم**) دلائلهم الباطلة (**وتأويلاتهم الفاسدة**) فلا يعبأ بهم بعد الإجماع.

وههنا بحثان: **الأول**: احتجَّ الإمام الرَّازي بأنَّ الأمَّة أجمعت على قولين: الأوَّل: أنَّه يصح ويرى، والثَّاني: أنَّه لا يرى ولا يصحُّ، فلما أثبتنا أنَّه يصح فلو قلنا: بأنَّه لا يرى لكان قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع.

ودفعه الآمدي وصاحب «المواقف» بأنَّه ليس خرقاً بل موافقة لقوم في مسألة ولقوم في مسألة.

الثَّاني: اقتصر صاحب «المواقف» من النُّصوص على قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] ثمَّ قال: أمثال هذه الظَّواهر لا تفيد إلا ظنوناً ضعيفة، فلا تصلح للتَّعويل في المسائل العلمية ثمَّ قال: المعتمد فيه الإجماع.

وأقول: هذا من الخلط الفلسفي المتمكِّن في أمزجة المتوغِّلين في علم الكلام المعرضين عن علوم السُّنَّة، وإلا فالآية الأولى واضحة الدَّلالة، وفي الأحاديث ما يكفي المؤمن ولا يقبل التَّأويل، والله يهدي إلى السَّبيل.

ثم إنَّ شبه المعتزلة إمَّا سمعية وإما عقلية، (**وأقوى شبههم من العقليات: أنَّ الرُّؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرَّائي وثبوت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب**) فإنَّ غاية القرب يمنع الرُّؤية كالأجفان (**ولا في غاية البعد واتِّصال شعاع من الباصرة بالمرئي**) ذهب أفلاطون ومن تابعه إلى أنَّ الرُّؤية بشعاع شفاف يخرج من العين ويقع على المرئي، وذهب أرسطو أنَّها بانطباع صورة المرئي في العين، وخصَّ المصنِّف المذهب الأوَّل بالذِّكر؛ لأنَّه أصحُّ وأشهر.

(**وكلُّ ذلك محال في حقِّ الله تعالى**) ودلَّ التَّجربة على أنَّه إذا فقد شرط من هذه الشُّروط لم تصحُّ الرُّؤية (**والجواب: منع هذه الاشتراط**) وتحقيقه: أنَّ الرُّؤية عندنا بخلق الله سبحانه؛ فلذا جوَّز المشائخ أن يرى أعمى بالصِّين بقة تطير بأندلس من المغرب نعم؛ العادة الإلهية جارية بخلق الرُّؤية عند تحقُّق الأسباب المذكورة وبعدم خلقها عند انتفائها، ويجوز أن يخرقها لمن شاء، فإنَّ النَّبي ﷺ كان يرى خلفه كما يرى أمامه بلا مقابلة المرئي، (**وإليه أشار**

بقوله: فيرى لا في مكانٍ ولا في جهةٍ من غير مقابلةٍ أو اتِّصال شعاع أو ثبوت مسافةٍ بين الرَّائي وبين الله تعالى، وقياس الغائب على الشَّاهد فاسد) جواب ثان على تقدير التَّنزل، وبيانه: أنَّه لو سلَّمنا هذه الاشتراط فإنَّما هي شروط في هذه النَّشأة الدُّنيوية فقط، أو في رؤية الجواهر والأعراض فقط، ويجوز أن يكون الحال في النَّشأة الأخرويَّة وفي رؤية الحقِّ سبحانه على خلاف ذلك.

(**وقد يستدلُّ**) لدفع إشكال المعتزلة (**على عدم الاشتراط**) أي: اشتراط الرُّؤية بالشُّروط المذكورة (**برؤية الله سبحانه إيَّانا**) فإنَّ الحق سبحانه يرانا مع فقد الشُّروط المذكورة (**وفيه نظر لأنَّ الكلام في الرُّؤية بحاسَّة البصر**) ورؤية الله سبحانه إيانا ليس كذلك، ويمكن أن يقال في دفع النَّظر: إنَّ الانكشاف الحاصل بالرُّؤية حقيقة واحدة، فحصوله في الواجب بدون الشَّروط يكفي في نفي الاشتراط.

(**فإن قيل:**) هذه شبهة للمعتزلة من العقليَّات تسمَّى شبهة الموانع (**لو كان جائز الرُّؤية والحاسَّة**) أي: والحال أنَّ بصر النَّاظرين في الدُّنيا (**سليمة لوجب أن يرى**) في الدُّنيا لكل أحد (**وإلا**) أي: إن لم ير (**لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة**) عظيمة (**لا نراها وأنَّه سفسطة**) إنكار للبديهي، وتقرير هذه الشُّبهة: أنَّ للرؤية ثمانية شروط: سلامة البصر، وكون الشَّيء جائز الرُّؤية لا كالطُّعوم والرَّوائح، وكونه ذا لون كالهواء، والمقابلة، وعدم غاية الصِّغر، وعدم غاية القرب، وعدم غاية البعد، وعدم حيلولة الجسم الكثيف ولا يعقل منها في حقِّه تعالى إلا الشَّرطان الأوَّلان؛ إذ الشُّروط الباقية مختصَّة بالجسمانيَّات وهما حاصلتان فوجب حصول رؤيته تعالى في الدُّنيا لكل بصير رؤية مستمرَّة وذا باطل، وإن ادعيتم أنَّه لا يرى مع وجود الشَّرائط ارتفع الأمان عن الحسِّ، فيجوز أن يحضرنا جبال لا نراها وذا باطل، فثبت أنَّه غير جائز الرُّؤية.

(**قلنا: ممنوع**) أي: لا نسلم وجوب الرُّؤية بوجود هذين الشَّرطين (**فإنَّ الرُّؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشَّرائط**) أمَّا الجواب عن السَّفسطة: فما قالوا: إنَّ الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العاديَّة وهي علوم جازمة جرى العادة الإلهيَّة بإيجادها في العقلاء مع جواز نقائضها بالإمكان

العقلي كما أنَّا نعلم قطعاً أنَّ أواني البيت بعدما خرجنا عنه لم تنقلب أناساً علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطي مع أنَّ الانقلاب ممكن عند العقل ، فثبت أنَّ تجويز هذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها ، فلا سفسطة .

وأقوى شبههم (**من السَّمعيات قوله تعالى** : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]) لأنَّ الجمع المعرَّف باللَّام للاستغراق بإجماع أهل الأصول والعربيَّة والمفسِّرين ، فالمعنى : لا تدركه بصر من الأبصار .

(**والجواب**) مبتدأ ، وخبره : (أنَّه لا دلالة) بعد ذكر ممنوع ثلاثة فالأجوبة أربعة : (**بعد تسليم كون الابصار للاستغراق**) هذا جواب أوَّل : أي : لا نسلم أنَّ اللَّام في الأبصار للاستغراق؛ لأنَّه مشروط بعدم قرائن العهد ، وقد دلَّت النُّصوص على رؤية المؤمنين فهي قرينة عدم الاستغراق (**و**) بعد تسليم (**إفادته عموم السَّلب لا سلب العموم**) جواب ثان؛ أي : لو سلمنا الاستغراق فدلالته على مطلوبكم غير مسلم؛ لأنَّ قولنا : يدرك الأبصار موجبة كليَّة ، وإذا دخل عليها النَّفي ارتفع الإيجاب الكلِّي وصار المعنى : لا يدركه جميع الأبصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي إدراك بعضها؛ لقولك : ليس كل حيوان إنساناً ، ومطلوبكم إنَّما يتمُّ لو كان المعنى على عموم السَّلب الذي هو معنى السَّالبة الكليَّة (**و**) بعد تسليم (**كون الإدراك هو الرُّؤية مطلقاً لا الرُّؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي**) جواب ثالث : أي : لا نسلم أنَّ الإدراك هو الرُّؤية مطلقاً بل هو الرُّؤية على وجه الإحاطة ، يقال : رأيت الهلال وما أدركته للغيم ، فالمنفي هو الرُّؤية على وجه الإحاطة لا الرُّؤية المطلقة ، ولا شكَّ في أنَّ المؤمنين يرونه يوم القيامة ولا يحيطون به (**أنَّه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال**) جواب رابع وملخَّصه : أنَّا نخصُّ عدم الإدراك ببعض الأوقات كالدُّنيا ، أو ببعض أحوال الآخرة لما ثبت أنَّ الرُّؤية لا تكون في الجنَّة في جميع الأحوال ، وفي هذا المقام نكات شريفة :

الأولى : قيل : لا رؤية للملائكة إلا لجبرائيل عليه السَّلام مرَّة واحدة ، وقال الشَّيخ جلال الدِّين السُّيوطي : هذا غير صحيح ، وروى البيهقي في إثبات الرُّؤية لهم أحاديث ، وصرَّح الأشعري بإثباتها .

الثَّانية: قيل: لا رؤية للجنِّ بل نسب إلى الإمام الأعظم أنَّه قال: لا يدخل الجنُّ الجنَّة، وغاية ثوابهم النَّجاة من النَّار، ولعلَّ هذه النِّسبة غير صحيح؛ لقوله: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ۝٤٦ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ [الرحمن: ٤٦ـ٤٧] والإجماع على أنَّ الجنَّ مكلَّفون فيعمَّهم البشارات والنِّذارات.

الثانية: قيل: لا رؤية للنِّساء، وقال السُّيوطي: الحق الإثبات في نحو أيَّام العيد، وقال بعض العلماء: كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النِّساء كفاطمة وخديجة وعائشة ومريم رضي الله تعالى عنهن؟! وقال بعضهم: لا رؤية إلا لفاطمة رضي الله عنها، وهذا خلاف الصَّحيح، ومن استدلَّ بأنَّهنَّ مقصورات في الخيام فقد سها، لأنَّ الخيام لا تحتجب الحق سبحانه.

الرَّابعة: قال السُّيوطي: هذه التَّخصيصات في الرُّؤية إنَّما هي بعد دخول الجنَّة، وأمَّا في الموقف فيراه كل أحد حتَّى الكفَّار بصفة القهر والجلال.

الخامسة: قال السُّيوطي: الرُّؤية لخواص المؤمنين في الصَّباح والمساء، ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق به الأحاديث.

(وقد يستل بالآية): ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] على جواز الرُّؤية، هذه معارضة للمعتزلة حيث قالوا: تمدح الحق سبحانه بأنَّه لا يرى، فإنَّه ذكره في أثناء المدائح، والصِّفة التي يكون عدمها مدحاً يكون وجودها نقصاً، فعارضهم أصحابنا بأنَّ التَّمدُّح لا يدلُّ على امتناعها بل **(على جوازها، إذ لو امتنعت لما حصل التَّمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها)** لامتناع رؤية المعدوم **(وإنَّما التَّمدح في أن يمكن رؤيته ولا يرى للتَّمنع)** تمنُّع الأمير: إذا أحاط به الحاجبون والحرَّاس فتعذَّر الوصول إليه **(والتَّعزز)** اي: صيرورته عزيزاً قاهراً لا يتناوله أحد **(بحجاب الكبرياء)** بالكسر: العظمة، وأورد عليه: أنَّ التَّمدح يقع في ما يستحيل في حقِّه تعالى كنفي الزَّوجة والولد، قال الله تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴾ [الجن: ٣]، وقال: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ﴾ [الإسراء: ١١١].

(وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرُّؤية على وجه الإحاطة بالجوانب وبالحدود) كما زعم قوم مستدلِّين بقولهم: رأيت الهلال وما أدركته **(فدلالة الآية على جواز الرُّؤية بل تحقُّقها)** أي: وقوعها **(أظهر)** إمَّا بمفهوم المخالفة أو دلالة الأسلوب **(لأنَّ المعنى أنَّه تعالى مع كونه مرئيّاً لا يدرك)** أي: لا يحاط **(بالأبصار لتعاليه)** لتنزهه **(عن التَّناهي عن الاتِّصاف بالحدود والجوانب)** فلا يمكن الإحاطة به، فالحاصل: أنَّه تعالى تمدَّح بأن رؤيته ليست كرؤية الأجسام بإحاطة الحدود.

(ومنها) أي: من شبهة المعتزلة السَّمعيَّة **(أنَّ الآيات الواردة في سؤال الرُّؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار)** كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾ [النساء: ١٥٣]، وقوله تعالى: ﴿۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١].

(والجواب: أنَّ ذلك) أي: الاستعظام والإنكار **(لتعنُّتهم)** التَّعنُّت: كسرادر كاردشوارانداختن من العنت بفتحتين وهو الهلاك والشدَّة، وكانوا يسألون الأنبياء أمثالها إعجازاً لهم **(وعنادهم في طلبها لامتناعها)** ولذلك استعظم إنزال الكتاب في الآية الثَّانية، وإنزال الملائكة في الآية الثالثة مع أنَّهما ممكنان، والسَّبب في استعظامه: أنَّ طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد إعجاز الأنبياء عليهم السَّلام من أعظم الأسباب للغضب الإلهي كما يظهر من التَّفاسير.

(وإلا) أي: لو كان الاستعظام لامتناع الرُّؤية **(لمنعهم موسى عليه السَّلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾)** كما قال الله سبحانه: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

(وهذا) أي: عدم منع موسى عليه السَّلام **(مشعر بإمكان الرُّؤية في الدُّنيا)** ففي الآخرة بطريق الأولى **(ولهذا)** أي: لإمكانها في الدُّنيا **(اختلفت الصَّحابة في أنَّ النَّبي صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأى ربَّه ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف في الوقوع دليل على الإمكان)** فإنَّ الرُّؤية لو كانت محالاً لاتَّفقت الصَّحابة على عدم وقوعها، وقال بعض العلماء: الرُّؤية في الدُّنيا محال لغير النَّبي ﷺ؛ إذ الحاسَّة البشريَّة ضعيفة، ولا يخفى أنَّه استبعاد لا برهان، ولكن عدم وقوعها لغير النَّبي ﷺ ثابت بإجماع المتكلِّمين والمحدِّثين والفقهاء والصُّوفيَّة، وقالوا من ادَّعاها فهو زنديق، وما يشاهده الصُّوفيَّة من التَّجلِّيات فمشاهدة روحانيَّة لا بصريَّة.

(وأمَّا الرُّؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السَّلف) فعن الإمام الأعظم أنَّه رأى مئة مرَّة، وقال محمَّد بن سيرين التَّابعي إمام المعبرين: من رأى الله سبحانه في منامه دخل الجنَّة وتخلَّص من الغموم، وعن الإمام أحمد قال: رأيت الله سبحانه في المنام فسألته عن أفضل العبادات؟ فقال: تلاوة القرآن.

وعن حمزة القارىء: أنَّه قرأ القرآن في منامه على الله سبحانه من أوَّله إلى آخره.

(ولا خفاء في أنَّها نوع مشاهدة بالقلب دون العين) فلا يكون محالاً، وأورد عليهم إشكال صعب، وهو أنَّ المرئي في المنام مصوَّر، والحقُّ سبحانه منزَّه عن الصُّورة.

وأجاب عنه صاحب «الفتوحات المكيَّة»: أنَّ هذا من حضرة الخيال فإنَّه يتجلَّى فيه العلم بصورة اللَّبن مع أنَّ العلم لا صورة له، والتَّجلي في الصورة لا يكون حلولاً فيها ولا مستلزماً لتشكل المتجلي، بل ذهب بعض الكبراء كالإمام الشَّعراني صاحب «اليواقيت والجواهر» أنَّ الرُّؤية الأخرويَّة إنَّما تقع في حجاب الصُّورة. وقد فصلنا هذا في مرام الكلام فراجعه، والله أعلم.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في خلق الأفعال

قال المصنِّف رحمه الله: **(والله تعالى خالق أفعال العباد كلِّها من الكفر والإيمان والطَّاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة أنَّ العبد خالق لأفعاله)** وهكذا الخلاف في أفعال الحيوانات، ولكن المقصود بالبحث أفعال المكلَّفين، ومحل النِّزاع الأفعال الاختياريَّة؛ فإنَّ الاضطراريَّة بخلق الله سبحانه إجماعاً.

(وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون ـ يحترزون ـ عن إطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك) وذلك لقرب عهدهم من السَّلف الصَّالحين **(وحين رأى الجبائي وأتباعه أنَّ معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا)** التَّجاسر: دليرى كردن **(على إطلاق لفظ الخالق على العبد)** لا يقال: إذا كان معنى الكل واحداً فلا تجاسر؛ لأنَّا نقول: التَّرادف ممنوع، ولو سلم فنقول: المعلوم من عرف الصَّحابة والسَّلف تخصيص إطلاقه عن الواجب، كتخصيص قولهم: عزَّ وجل باسم الله سبحانه وإن كان النَّبي صلى الله تعالى عليه وسلم عزيزاً جليلاً.

(احتجَّ أهل الحقِّ بوجوه) مذكورة في المطوَّلات فلا يرد أنَّ الشَّارح ذكر وجهين، ومنها: أنَّ الله قادر على كلِّ شيء، فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثِّرين على أثر واحد.

ومنها: أنَّه لو قدر العبد على فعله لقدر على إعادة مثله ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتَّجارب، فلا يستطيع كاتب الكتاب أن يكتب مرَّة ثانية بحيث يكون مثل النسخة الأولى.

ومنها: أنَّه يلزم أن يكون بعض العباد أحسن خلقاً من الله؛ إذ من خلقه الإيمان، ومن خلق الله الشَّيطان.

(والأوَّل: أنَّ العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة أنَّ إيجاد الشَّيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك) وأجاب المعتزلة بأنَّ الإيجاد لا يستلزم العلم؛ ولذا لا يستدلُّ العقلاء على علمه تعالى بإيجاده بل باشتمال مصنوعاته على حكم ومصالح ونظام عجيب، ولو سلم أنَّ الإيجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجد فنقول: العلم الإجمالي كاف وهو حاصل للعبد في أفعاله.

ودفع الشَّارح جوابهم بدعوى الضَّرورة في وجوب العلم التَّفصيلي.

(واللأَّزم) أي: علم العبد بتفاصيل أفعاله **(باطل، فإنَّ المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة)** أي: واقعة في خلال حركاته، وقد أحسن الشَّارح حيث أورد كلمة قد ولم يلتزم وجوب تخلُّل السَّكنات بين الحركات، أمَّا قدماء المشائخ فادَّعوا وجوب التَّخلُّل زعماً منهم أنَّ بعض الحركات أبطىء من بعض، والبطىء لا يكون إلا لتخلل السَّكنات، وخالفهم الفلاسفة وقالوا: لو كان البطىء لتخللَّها لم تحسّ بحركة الطَّائر السَّريع، واللازم باطل بداهة، وبيان اللُّزوم: أنَّ الطَّائر يتحرَّك في النَّهار مثلاً خمسمائة ميل، والفلك الأعظم يتحرَّك نصف دورة وهو أكثر من مسافة الطَّائر بألف ألف مرَّة، فلو كان البطىء للتَّخلُّل كان زيادة سكنات الطَّائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطَّائر وهو ألف ألف مرَّة، فيكون زيادة سكنات الطَّائر على حركاته ألف ألف مرَّة، فيجب أن لا يحسَّ قط بحركته بأنَّ الحركة أولى بأن تحس؛ لكونها وجوديَّة، والسَّكنات يغفل عنها الحس لكونها عدميَّة.

وقد يجاب: بأنَّ المعتزلة يوافقون المشائخ في أنَّ البطىء للتخلل فالدَّليل يصح إلزاماً عليهم، وقال صاحب «المواقف»: المسألة تدور على الجزء، فإن صحَّ الجزء فالبطىء للتَّخلُّل، وإن بطل بطل.

(وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطىء، ولا شعور للماشي بشيء من ذلك) وأجيب: بأنَّه يجوز أن يكون عدم الشُّعور للذُّهول عن العلم لا الجهل،

والفرق أنَّ الجهل عدم العلم ، والذُّهول عدم التَّوجُّه إلى المعلوم الحاضر في الذِّهن ، كذهول الحافظ عن تفسير ألفاظ القرآن فدفع الشَّارح الجواب بقوله: **(وليس هذا)** أي: عدم الشُّعور **(ذهولاً عن العلم بل لو سئل عنها)** عن التَّفاصيل **(لم يعلم)** يريد أنَّ الذَّاهل إذا سئل عن المذهول عنه أجاب عنه ، والماشي إذا سئل عن تفصيل حركاته وسكناته لم يعرفها **(وهذا في أظهر أفعالها)** وهو الحركة الظَّاهرة في الأعضاء الظَّاهرة **(وأمَّا إذا تأمَّلت في حركات أعضائه الخفية في المشي والأخذ والبطش)** هو الأخذ بقوَّة **(ونحو ذلك ممَّا يحتاج)** المتحرِّك **(إليه من تحريك العضلات)** العضلة: عضو مركَّب من لحم قوي وغشاء محتوٍ عليه وخيوط عصبيَّة ووتر في وسطها خلق الله تعالى آلة للحركة بأن جعل طرف الوتر متَّصلاً بالعضو ، ووضع في العضلة قوَّة الحركة ، فإذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانجذاب الوتر ، وإذا انبسطت انبسط العضو ، وعضلات البدن الإنساني يزيد على خمسمائة على عدد حركة أعضائه ، وقد يكون لعضو واحد عضلات كثيرة على حسب كثرة حركاته ، وكل عضو لا عضلة له فلا حركة له كالأذن والجفن الأسفل ، وكل عضو انقطعت عضلته انقطعت الحركة المتعلِّقة بتلك العضلة.

(وتمديد الأعصاب) التَّمديد: كشيدن ، والأعصاب جمع عصب: وهي أعضاء كالخيوط والحبال ينبت من الدِّماغ والنُّخاع فمنها حاملة للحسِّ ، ومنها حاملة لقوة الحركة تنتج فروعها في العضلات **(ونحو ذلك)** من التَّصرُّفات الواقعة في البدن بلا علم صاحبه كحركة آلات التَّنفُّس من الرَّقبة والحنجرة واللِّسان في الصَّوت الجهور والخفي والغليظ والدَّقيق على وجه لا يعرف سرَّه إلا المدقِّقون في التَّشريح **(فالأمر أظهر)** للقطع بأنَّ أحداً منَّا لا يعرف ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والأعصاب وتوقُّف الحركة على تمديدها إلا لعلماء التَّشريح ، ولذا قال بعض الحكماء: من أعجب العجائب أنَّ الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل إلا بحركة عضلة مخصوصة ، ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ، ولكنَّه إذا أراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من العضلات ، فسبحان الله الخفي بذاته والظَّاهر بصفاته وآياته ، وقد

استدلَّ بعض المشائخ بالنَّائم يتقلَّب باختياره من جنب إلى جنب ولا يشعر بكميَّة ذلك الفعل وكيفيَّته ، ولكن أعرض الشَّارح عن هذا لإمكان دفعه بأنَّ الشُّعور يضمحلُّ بالنَّوم .

(الثَّاني : النُّصوص الواردة في ذلك) في أنَّ الله سبحانه خالق الأفعال **(كقوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾** [الصافات: ٩٦]**)** وهو من خطاب إبراهيم لأبيه وقومه : ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٥-٩٦] والنَّحت : تراشيدن وكانوا ينحتون الأصنام ويعبدونها **(أي: عملكم على أنَّ ما مصدريَّة)** وينبغي حمل الإضافة على الاستغراق بمعونة القرينة وهو مقام التَّمدُّح فلا يرد أنَّه يحتمل إرادة الفعل الغير الاختياري **(لئلا يحتاج إلى حذف الضَّمير)** يريد ترجيح المصدريّة على الموصولة بأنَّ الموصولة لا بدَّ لها من حذف الضَّمير المنصوب ، والحذف خلاف الظَّاهر ، وإنَّما رجَّحوها؛ لأنَّ الاحتجاج بالمصدريّة أظهر لانسياق الذِّهن من الموصولة إلى أنَّ المعنى ما تعملونه من الأصنام كقولك : عملت سيفاً ، وعملت سريراً .

(ومعمولكم على أنَّ ما موصولة ويشتمل الأفعال) لأنَّها من جملة المعمولات ، وقد تقرَّر أنَّ (ما) الموصولة من ألفاظ العموم ، وحمل بعضهم الإضافة على العموم ، ولكن تأويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدريّة .

(لأنا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع) دليل على صحّة كون الفعل معمولاً؛ أي: ليس محل نزاع أهل السُّنَّة والمعتزلة في الفعل بالمعنى المصدري؛ لأنَّه أمر اعتباري غير موجود في الخارج لا يصحُّ أن يكون مخلوقاً لأحد **(بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلَّق الإيجاد والإيقاع)** بفتح اللاَّم وهو المسمَّى بالمعمول **(أعني: ما نشاهد من الحركات والسَّكنات مثلاً: وللذُّهول عن هذه النُّكتة)** أي : اشتمال المعمول الأفعال **(قد يتوهَّم)** كما توهَّم القاضي البيضاوي في «تفسيره» وصاحب «الهداية» **(أنَّ الاستدلال بالآية موقوف على كون (ما)مصدريَّة)** واعترض على الاستدلال بالآية أنَّ ما قبل الآية يدلُّ على أنَّ المراد بالمعمول الأصنام .

(**وكقوله تعالى**: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾ [الأنعام: ١٠٢] **أي: ممكن**) تفسير للشَّيء؛ أي (**بدلالة العقل**) أي: فسَّر الشَّيء بالممكن مع أنَّه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم أيضاً مجازاً عندنا وحقيقة عند المعتزلة، لدلالة العقل على أنَّ المقدور هو الممكن وفعل العبد شيء.

وأورد عليه: أنَّ الآية قد خصَّ منها الواجب وصفاته، والعام المخصوص منه البعض لا يبقى حجَّة.

أجيب: بأنَّه حجَّة إذا كان المخصَّص هو العقل، وأجاب بعضهم بأنَّه لم يخصّ منه شيء؛ إذ التَّخصيص إخراج ما تناوله اللفظ، وأهل اللِّسان يفهم منها أنَّ الواجب وصفاته غير داخلة كما إذا قلت: أنا أضرب كل من في الدَّار فهمنا أنَّك لا تضرب نفسك مع أنَّك فيها، وهذا الجواب عندي هو الأوَّل.

(**وكقوله تعالى**: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ [النحل: ١٧]) إستفهام إنكاري؛ أي: لا يستوي الخالق وغير الخالق (**في مقام التَّمدُّح بالخالقيَّة وكونها مناطاً**) أي: موضع تعلُّق (**لاستحقاق العبادة**) فلا شكَّ أنَّه لو شاركه في الخالقيَّة أحد لم يكن للتَّمدح معنى، ولكان غيره مستحقَّاً للعبادة.

وأجاب المعتزلة بأنَّ المعنى: أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها، وأنَّ مناط العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق، ولا يخفى أنَّه تكلُّف مناقض لظواهر النُّصوص.

ومن الحجج القويَّة: ما تواتر عن النَّبي ﷺ ما يصرِّح بأن أفعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيئته وإرادته.

(**لا يقال**): إذا كان الخلق مدار العبادة (**فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين**) لأنَّ قوله: زيد خالق لفعله كقوله: زيد مستحقٌّ للعبادة (**دون الموحِّدين**) مع أنَّ المذهب عدم تكفير المعتزلة؛ لأنَّهم من أهل القبلة (**لأنَّا نقول: الإشراك هو إثبات الشَّريك في الألوهيَّة بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس**) فإنَّهم يعتقدون إلهين يزدان خالق الخير، وأبرمن خالق الشَّر (**أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام**) فإنَّهم يعتقدون أنَّ الواجب واحد ويزعمون الأصنام مستحقَّة للعبادة لرجاء الشَّفاعة منها (**والمعتزلة لا يثبتون**

ذلك) وأمَّا أنَّه يلزمهم الإشراك في استحقاق العبادة فهم لا يلتزمونه ، واللُّزوم غير الالتزام ، وقد تقرَّر أنَّ من لزمه الكفر وهو يتبرَّأ منه فليس بكافر **(بل لا يجعلون خالقيَّة العبد كخالقيَّة الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى)** بخلاف خالقيَّة الحق سبحانه فإنَّها بلا افتقار **(إلا أنَّ مشائخ ما ورء النَّهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتَّى قالوا: إنَّ المجوس أسعد)** أحسن **(حالاً منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً)** وهو أبر من **(والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى)** إن قلت: فيعود السُّؤال؟ قلت: أولاً: السُّكوت عن تكفير أهل القبلة إنَّما هو مذهب الأشعريَّة لا الماتريديَّة وهم مشائخ ما وراء النَّهر ، وثانياً: بأنَّهم ذكروا أنَّ من أنكر بعض ضروريَّات الدِّين فليس من أهل القبلة ، وزعم أنَّ انحصار الخالقيَّة في الله سبحانه من ضروريَّات الدِّين ، وقد يستدلُّ على تكفيرهم من حديث عبد الله بن عمر: عن رسول الله ﷺ قال: «القدريَّة مجوس هذه الأمَّة» رواه الإمام أحمد ولكن في سنده مقال ، ولو صحَّ ـ كما قال بعض المحدِّثين ـ فهو خبر واحد فلا يجوز التَّكفير به.

(واحتجَّت المعتزلة بأنَّا نفرق بالضَّرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش) ونعرف بالضَّرورة **(أنَّ الأولى باختياره دون الثَّانية)** هذا الاحتجاج لأبي الحسن البصري وأتباعه ، وهو يدعي الضَّرورة بأنَّ العبد خالق لفعله وهذا تنبيه منه ، ودفع بأنَّ من كان قبله من المعتزلة يحتجُّون عليه بالدَّلائل ، فدعوى الضَّرورة في ما يعترك عليه الأدلَّة غير مسموعة **(وبأنَّه لو كان الكل)** أي: والاختياري والاضطراري **(بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التَّكليف)** للإجماع على أنَّ التَّكليف لا يقع إلا بفعل العبد **(والمدح والذَّم والثَّواب والعقاب وهو ظاهر)** وقد يجاب كما في «المواقف» بأنَّ التَّكليف داعٍ للعبد إلى أن يختار الفعل ليخلق الله تعالى الفعل عقيبه على حسب جري العادة ، والمدح والذَّم للمحليَّة ، كما يمدح بالحسن ويذمُّ بالقبح ، والثَّواب والعقاب من العاديات المرتَّبة على الأفعال كالإحراق للنَّار فلا يقال: لم أثاب لهذا وأعاقب على هذا؟ كما لا يقال: لم أحرق بمساس النَّار؟ ولكن أعرض الشَّارح عن هذا الجواب؛ لأنَّه مما يصلح جواباً عن جانب الجبريَّة إذا أوردنا عليهم ما أورد المعتزلة علينا.

(**والجواب: أنَّ ذلك الاحتجاج إنَّما يتوجَّه على الجبريَّة القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلاً**) حتَّى إنَّ الإنسان عندهم كالجماد (**وأمَّا نحن فنثبته**) أفرد الضَّمير؛ لأنَّ الكسب والاختيار كشيء واحد (**على ما نحقِّقه إن شاء الله تعالى**) فثبت الفرق بين حركة الماشي والمرتعش؛ لوقوع الأولى بالكسب والاختيار، والثَّانية بدونهما، وصحَّ التَّكليف بأن يصرف كسبه واختياره إلى الخير لا إلى الشَّر، وصحَّ المدح والثَّواب على هذا الصَّرف، وعورض هذا الدَّليل بأنَّه لو لم يكن اختيار العبد كافياً في استناد الأفعال إليه ومصحِّحاً للتَّكليف فيرد عليكم مثل ما أوردتم علينا لوجوه:

أحدها: أنَّ علم الله سبحانه سابق بأفعال العبد، وتخلُّف علمه محال.

ثانيها: أنَّ فعل العبد عند استواء الدَّاعي إلى فعله وتركه أو رجحان الدَّاعي إلى تركه ممتنع، وإلا لزم رجحان المساوي أو المرجوح، وعند رجحان الدَّاعي إلى فعله واجب، والامتناع والوجوب ينافيان التَّكليف.

ثالثها: أنَّ إيمان أبي لهب مأمور به وإيمانه محال؛ إذ في جملة ما يؤمن به أنَّه لا يؤمن فلا فائدة في تكليفه.

(**وقد يتمسَّك**) أي: يتمسَّك (**المعتزلة بأنَّه لو كان الله تعالى خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشَّارب والزَّاني والسَّارق إلى غير ذلك**) قالوا: لأنَّ معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود، فإذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتِّصافه بما فعل، واللازم باطل شرعاً وعقلاً.

(**وهذا**) أي: تمسك المعتزلة (**جهل عظيم لأنَّ المتَّصف بالشَّيء من قام به ذلك الشَّيء لا من أوجده**) في محلٍّ آخر (**ولا يرون أنَّ الله تعالى خالق السَّواد والبياض وسائر الصِّفات في الأجسام**)كالطَّعم والرَّائحة والخفَّة والثِّقل (**ولا يتَّصف بذلك**) بل المتَّصف بالسَّواد هو المحل الذي يقوم به، ويلزم المعتزلة أن يقولوا به؛ لقولهم: هو متكلِّم لخلقه الكلام في الأجسام.

(**وربما**) بتخفيف الباء وتشديدها يستعمل للتَّقليل والتَّكثير (**يتمسَّك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ﴾** [المؤمنون: ١٤]) أي: تعالى وتعظَّم (**﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾**

[المؤمنون: ١٤]) قالوا: جمع الخالق يدلُّ على أنَّ غير الله سبحانه يكون خالقاً، (﴿وَإِذْ تَخْلُقُ﴾ [المائدة: ١١٠]) خطاب لعيسى عليه السَّلام ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] وذلك لأنَّ قوم عيسى عليه السَّلام سألوه خلق الطَّير فقال: أيّ الطَّير أشدُّ خلقاً؟ قالوا: الخفَّاش، ففعل.

(**والجواب: بأنَّ الخلق ههنا بمعنى التَّقدير**) وهو شائع في استعمال بلغاء العرب كقول الشَّاعر:

ولأنــت تفــرى مــا خلقــت وبعض النـاس يخلـق ثـم لا يفـرى

أي: تقطع ما قدرت.

وأقول: مما يضطر المعتزلة إلى الاعتراف بذلك أنَّهم لا يجوِّزون خلق الجواهر من غيره سبحانه، والطَّير جوهر وقد يستدلُّ المعتزلة[1] كسب القبيح لا خلقه، وإلا لم يخلق الله سبحانه الشَّيطان؛ فإنَّه أصل القبائح.

ثانيها: أنَّ فعل العبد في الوقوع وعدمه تابع لقصده وعدم قصده، وكل ما هو كذلك لا يكون بإيجاد غيره.

أجيب: بأنَّ الحقَّ سبحانه أجرى العادة بخلق فعل العبد على حسب قصده.

(**وهي أي: أفعال العباد كلُّها بإرادته تعالى ومشيئته قد سبق أنَّهما عندنا عبارة عن معنى واحد**) خلافاً للكراميَّة، زعموا أنَّ المشيئة قديمة، والإرادة حادثة.

(**وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك**) أي: الحكم (**إشارة إلى خطاب التَّكوين**) وهو قوله تعالى: ﴿كُن﴾ [البقرة: ١١٧] فإنَّ جماعة من الأئمَّة ذهبوا إلى أنَّ إيجاد الأشياء بقوله تعالى: ﴿كُن﴾ [البقرة: ١١٧] وهل هو كلام نفسي أو لفظي؟ قال بعض المحقِّقين: نفسي؛ أما أولاً: فلأنَّ اللَّفظي حادث فيحتاج إلى خطاب (كن) ويلزم التَّسلسل.

وأما ثانياً: فلئلا يكون الواجب محلاًّ للحوادث، وقد يزعم أنَّه لفظي وإلا لزم التَّكون في الأزل، ويجاب بأنَّ الخطاب أزلي وتعلُّقه موقوف على وقت مخصوص كخطاب التَّكليف، وذهب كثير من المحقِّقين إلى أنَّ قوله: ﴿كُن

﴿فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] عبارة عن إرادة الإيجاد وسرعة التّكوين عندها ، وليس ههنا خطاب ، ويحتمل أن يكون المراد بالحكم والقضيَّة واحداً ، كما أنَّ المراد بالإرادة والمشيئة واحد.

(وقضيَّه؛ أي: قضائه وهي عبارة عن الفعل) بالفتح **(مع زيادة إحكام)** بالكسر؛ أي: قوّة بحيث لا يمكن لأحد تغيره ، أو اشتمال على الحكمة والمصلحة ، فهو عبارة عن صفة التّكوين.

واعلم أنَّ لهم في تفسير القضاء كلمات مختلفة والمنقّح أنَّ له معان أربعة مشهورة.

الأول: لغوي وهو إتمام الشَّيء إما قولاً؛ لقوله تعالى: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] أي: حكم بذلك حكماً تامَّاً لا يتغيَّر ، أو فعلاً كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] أي: خلقها خلقاً متقناً كاملاً لا يحتاج إلى التَّكميل.

الثاني: مصطلح الأشاعرة وهو الإرادة الأزليّة المتعلّقة بالموجودات الكائنة فيما لا يزال ، وهو المذكور في «شرح المواقف».

الثالث: مصطلح بعضهم: وهو إثبات الكائنات في اللَّوح المحفوظ.

الرَّابع: مصطلح الفلاسفة: وهو علمه تعالى بما ينبغي أن يكون الموجودات عليه من النِّظام الأكمل ، ويسمُّونه العناية الأزليّة الموجبة لفيضان الموجودات عنه على أحسن الوجوه الممكنة.

(لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرِّضا به) أي: بالكفر **(واللأَّزم)** أي: وجوب الرِّضا **(بالكفر باطل؛ لأنَّ الرِّضا بالكفر كفر؛ لأنَّا نقول: الكفر مقضي لا قضاء ، والرضا إنَّما يجب بالقضاء دون المقضي)** يريد أن السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضي ، ولا شكَّ أن القضاء تكوين ، والكفر مكون ، والتَّكوين غير المكون ، والرِّضاء إنَّما يجب بالتَّكوين فقط.

وأورد عليه: أنَّ القائل: رضيت بقضاء الله لا يريد أنَّه راض بصفة من صفاته؛ إذ لا معنى له ، بل يريد أنَّه رضي بمقتضاها وهو المقضي ، وفيه نظر؛

لأنَّ معنى الرِّضاء هو الاستحسان ، واستحسان الصِّفة معنى معقول ، وفي الحديث : «رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً ، وبمحمَّد نبيّاً ﷺ» رواه مسلم .

وههنا جواب آخر : وهو أنَّ الكفر هو الرضا بالكفر من حيث هو كفر لا من حيث أنَّه من قضائه تعالى ، ولا من حيث الغيظ على الكافر كما دعا موسى عليه السَّلام على قوم فرعون بأن لا يؤمنوا حتَّى يروا العذاب الأليم ، وقد جاء في الحديث : «أنَّ جبريل عليه السَّلام جعل الطِّين في فم فرعون عند غرقه مخافة أن يؤمن» ، وأباح بعض الفقهاء ضرب الأسير الكافر عند إرادة قتله ليشتغل بالضَّرب عن التَّكلُّم بالشَّهادة .

(وتقديره : هو تحديد كل مخلوق) أي : تعيينه **(بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر)** يصيبان هذا المخلوق من الله تعالىأو من غيره ، أو يصيبان من هذا المخلوق مخلوقاً آخر .

(وما يحويه) أي : يشتمل على هذا المخلوق **(من زمان ومكان وما يترتَّب عليه)** على المخلوق **(من ثواب أو عقاب)** وهذا إذا كان فعل العبد خاصَّة وما قبله يعمُّ الأعمال وسائر المخلوقات ، والفائدة في تكرير هذه الألفاظ مع أنَّ بعضها يغني عن بعض هو التَّأكيد .

(والمقصود تعميم إرادة الله وقدرته) قيل : لم يذكر القدرة والتَّقدير غيرها؟

أجيب : بأنَّ الإرادة تدلُّ على القدرة **(لما مرَّ من أنَّ الكل)** أي : كل فعل ، أو كل شيء **(بخلق الله تعالى)** وقدرته **(وهو)** أي : الخلق **(يستدعي القدرة والإرادة؛ لعدم الإكراه والإجبار)** دليل على إثبات القدرة ، والإرادة؛ أي : تنزيهه سبحانه عنهما .

(فإن قيل) : إذا كان الكل بتقديره وخلقه تعالى **(فيكون الكافر مجبوراً في كفره ، والفاسق في فسقه ، فلا يصحُّ تكليفهما بالإيمان والطَّاعة)** لف ونشر .

(قلنا : أنَّه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر) بل هذه الإرادة مثبتة للاختيار ، ونافية للجبر **(كما أنَّه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال)** يريد أنَّ علم الحقِّ سبحانه قد سبق بكفر الكافر وفسق

الفاسق باتِّفاق أهل السُّنَّة والمعتزلة ، ولا شكَّ أنَّ تغيُّر علمه محال ، وتكليف العاجز بما لايستطيعه باتِّفاق الطَّرفين ، فكذلك الإرادة لا توجب الجبر .

فملخص الجواب أنَّ الإرادة لو كانت موجبة للجبر لكان العلم موجباً له والتَّالي باطل ، وكذا المقدَّم .

(**والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشُّرور والقبائح**) واستدلَّ بعضهم عليه بقوله تعالى : ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر : ٣١] .

والجواب : أنَّ المعنى أنه لا يريد أن يظلم هو على عباده بل عقابه عدل .

(**حتَّى زعموا أنَّه أراد من الكافر والفاسق الإيمان والطَّاعة لا كفره ومعصيته زعماً منهم أنَّ إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده ، ونحن نمنع ذلك**) أي : قبح الإرادة والخلق (**بل القبيح كسب القبيح والاتِّصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى**) لأنَّ الكفر والفسق أكثر من الإيمان والطَّاعة ، وجاء في الحديث واحد من مائة .

(**وهذا شنيع جدّاً**) لأنَّه يلزم العجز الشَّديد تعالى عنه (**حكي عن عمرو بن عبيد**) أحد قدماء المعتزلة وأكابرهم كان معاصر الإمام حسن البصري وراوياً للحديث ، وقد أخذ السَّلف عنه الحديث؛ لأنَّه كان صدوقاً في الرِّواية (**أنَّه قال : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي**) الإلزام : إسكات الخصم ، وفي اصطلاح النُّظَّار : إسكاته بما يعترف به هو خاصَّة ، والمجوسي : واحد المجوس وهم عبدة النَّار ، و(ما) الأولى : نافية ، والثَّانية : مصدريَّة أو موصولة على أنَّ المعنى مثل إلزام ألزمنيه مجوسي (**كان معي في السفينة قلت له : لم لا تسلم؟ فقال : لأنَّ الله تعالى لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت**) قيل : الظَّاهر أنَّ المجوسي أراد السُّخريَّة لا أنَّه قائل بإرادته تعالى كما زعم البعض ، ويدلُّ عليه قوله : ما ألزمني . انتهى .

قلت : وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس ، والإلزام يستعمل بمعنى الإسكات المطلق كثيراً ، وقال بعض المحقِّقين : في كلام المجوسي إشارة إلى أنَّ الإسلام شر بناء على أصول المعتزلة وهو إلزام .

(قلت للمجوسي: إنَّ الله تعالى يريد إسلامك ولكنَّ الشَّياطين لا يتركونك، قال: فأنا أكون مع الشَّريك الأغلب) وهو الشَّيطان، أي: التَّوسُّل بالغالب أولى من التَّوسُّل بالمغلوب، وإنَّما كان أغلب؛ لأنَّ إرادته على قواعدهم غالبة على إرادة الله تعالى عن ذلك، ويحكى أنَّ عمرو بن عبيد رجع عن مذهبه بعد هذا الإلزام كما يدلُّ عليه رواية هذه الحكاية.

(وحكي أنَّ القاضي عبد الجبَّار الهمداني) من عظماء المعتزلة وفقهائهم، وهمدان: بلدة **(دخل على الصَّاحب بن عباد)** كان وزيراً لعضد الدَّولة أحد ملوك العظام من آل بويه عالماً حكيماً أديباً شاعراً فصيحاً يكتب بخط حسن، وكان يجتمع إليه شعراء العرب ويمدحونه ويأخذون منه الجوائز العظيمة ومنهم المتنبِّي المشهور.

(وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني) أحد أئمَّة السُّنَّة **(فلمَّا رأى)** الهمداني **(الأستاذ قال: سبحان من تنزَّه)** تطهر **(عن الفحشاء)** وفيه تعريض بأنَّ أهل السُّنَّة يصفون الله سبحانه بالفحشاء حيث قالوا: هو يريد الفحشاء ويخلقها، ومن قال: أنَّ مراده تنزه عن إرادة الفحشاء وخلقها غفل عن تعريضه **(فقال الأستاذ على الفور)** أي: بالسُّرعة: **(سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء)** أراد أنَّ جريان الأمور في ملكه على خلاف إرادته نقص وعيب يجب تنزيه الله سبحانه عنه، ومقصود الشَّارح من هاتين الحكايتين تأييد ما ذكر أنَّ وقوع الأفعال على خلاف إرادة الله تعالى شنيع جداً تعالى عن ذلك، والعجب من المحشين ذكروا ههنا خرافات وقال بعضهم: المقصود من الحكاية الأولى أنَّ المجوسي قائل بإرادته تعالى لا المعتزلي، فهو شرٌّ من المجوسي، وقال بعضهم: المقصود من الحكايتين إثبات تعميم الإرادة والقدرة عند أهل السُّنَّة دون المعتزلة.

(والمعتزلة اعتقدوا أنَّ الأمر يستلزم الإرادة والنَّهي يستلزم عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مراداً) لأنَّه مأمور به **(وكفره غير مراد)** لأنَّه منهيٌّ عنه، واحتجُّوا بأن الأمر طلب، والطَّلب إمَّا عين الإرادة، وإما مشروط بها، وأيّاً ما كان فانفكاك الأمر عن الإرادة محال، وكذا حال النَّهي وعدم الإرادة.

(ونحن نقول) في جوابهم: (**إنا نعلم أنَّ الشَّيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به**) أي: يأمر الله سبحانه به (**وقد يكون مراداً وينهى عنه**) أي: ينهى الله سبحانه عنه (**لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى**) وقد يقال: الحكمة فيه امتحان العباد وإظهار استحقاقهم الثَّواب والعقاب، وعندي: أنَّ إحالة المصالح على علمه أسلم وأبعد عن القدح (**أو لأنَّه تعالى لا يسئل عما يفعل**) وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الآية واستدلال بها على قول الأشعري: إنَّه لا يقبح من الله شيء.

(**ألا يرى أنَّ السَّيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره ولا يريد عنه**) لأنَّ العاقل لا يريد الخجل فثبت انفكاك الأمر من الإرادة.

إن قلت: هذا في الممكن فكيف يثبت به الحكم في الواجب تعالى؟

قلت: هو تمثيل رفع استبعاد الانفكاك بين الأمر والإرادة، ففيه كفاية، ويمكن أن يقال: إنَّ ماهيَّة الإرادة والأمر لا يتفاوت في الشَّاهد والغائب، ولا يخفى أنَّ في كلام الشَّارح اختلالاً من سوء التَّرتيب، وكان الأحسن أن يقول: ونحن نعلم أنَّ الشَّيء قد لا يكون مراداً لنا ونحن نأمر به، وقد يكون مراداً لنا ونحن ننهى عنه، ألا ترى أنَّ السَّيِّد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه؟! فالله تعالى يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد لحكم ومصالح يحيط بها علمه تعالى، أو لأنَّه لا يسأل عما يفعل، ولعلَّ الخلل من النَّاسخين.

وأورد المعتزلة على هذا الدَّليل: أنَّه لو تمَّ لجاز أن يطلب العاقل الخجل؛ لأنَّ الأمر للطَّلب للأمر إجماعاً فما هو جوابكم فهو جوابنا.

وأجيب: عنه بأنَّ العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد إلا ما يختاره، فالسَّيد يطلب المأمور به ويختار عدم وقوع المطلوب، فلا يلزم أن يكون السَّيد طالب الخجل، وإنَّما يلزم لو كان يختار وقوع المأمور به. كذا أفاده «شارح الطَّوالع»؛ وذلك لأنَّ فعل العبد في بعض الآيات منسوب إلى قدرة الله سبحانه ومشيئته نحو: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، وفي بعضها إلى قدرة العبد ومشيئته نحو: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] فاحتجَّ الأشاعرة

بالأوَّل ، والمعتزلة بالثَّاني ، وحمل كل من الفريقين مستدلات خصمه على المجاز فقال الأشاعرة : نُسبت إلى العبد؛ لأنَّه الكاسب .

قال المعتزلة : نسبت إلى الله تعالى؛ لأنَّه خالق القدرة والمشيئة في العبد فهذا مجمل الكلام ، وإن شئت بعض تفصيل فاسمعه في بحثين :

البحث الأول: في متمسِّكات الأشاعرة؛ فمنها : ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة : ٧] .

أجيب أولاً : بأنَّ الختم فعل الشَّيطان نسب إلى من خلق الشَّيطان .

وثانياً : بأنَّ الضَّلال رسخ فيهم حتى صار جبليَّاً كالوصف الخلقي .

وثالثاً : بأنَّ قلوبهم شبِّهت بقلوب البهائم الخالية عن العلوم .

ورابعاً : بأنَّه مجاز عن ترك قسرهم وجبرهم على الإيمان .

وخامساً : بأنَّه حكاية لقولهم : ﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ ﴾ [فصلت : ٥] تهكُّماً واستهزاء بهم .

وسادساً : بأنَّ الختم يقع في الآخرة كحشرهم صماً وبكماً وعمياً .

وسابعاً : بأنَّ الختم وسم قلوبهم بعلامات تعرفها الملائكة وتبغضهم بها .

ومنها : ﴿ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ [الأنعام : ٣٩] .

أجيب : بأنَّه أراد مشيئته القسر والجبر وهي غير واقعة لمنافاتها التَّكليف .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الإنسان : ٣٠] .

أجيب : بأنَّ المراد خلق أصل المشيئة في العبد .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج : ١٦] لأن الله تعالى يريد الطاعات اتفاقاً ، فهو فاعلها وموجدها .

أجيب : بأن المعنى يفعل ما يريد فعله .

ومنها : نسبة الفعل إلى الله سبحانه نحو : ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ وَأَبۡكَىٰ ﴾ [النجم : ٤٣] ، وقوله : ﴿ هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ ﴾ [يونس : ٢٢]، وقوله : ﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ ﴾ [المجادلة : ٢٢] .

أجيب: بأنَّه مجاز من نسبة الفعل إلى السَّبب؛ لأنَّ الأصل قدرة العبد ومشيئته بخلق الله سبحانه.

والبحث الثاني: في متمسِّكات المعتزلة فمنها: قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١].

وأجيب: بأنَّه لا يريد أن يظلمهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصت: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩].

أجيب: بأن مشيئة العبد لها مدخل في الفعل وإن كانت غير مؤثِّرة بالاستقلال.

ومنها: نسبة الفعل للعبد، فانظر من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣] إلى قوله: ﴿يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٥].

أجيب: بأنَّها للمحليَّة، أو لأنَّ العبد كاسب، والثاني: أحسن؛ لأنَّ الإسناد مجاز على الأول، حقيقة على الثَّاني.

ومنها: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣] وأفعال العباد متفاوتة.

وأجيب: بأن الآية في خلق السَّموات.

ومنها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، وفي أفعال العباد ما هو ظلم.

أجيب: بأن كون فعل العبد ظلماً إنَّما هو من حيث الكسب لا من حيث الخلق. استقصاء هذه المباحث في كتابنا «سدرة المنتهى»، وكلام الشَّارح يشير إلى أنَّ الاستدلال بهذه الآيات غير تام من الطَّرفين.

(**وللعباد أفعال اختياريَّة يثابون عليها إن كانت طاعة ويعاقبون عليها إن كانت معصية**) وفي كلام المصنِّف رحمه الله إشارة إلى دليل الاختيار وهو أنَّه لو كان العبد مجبوراً لم يستحق الثَّواب والعقاب.

واعلم أنَّ مسألة الجبر والاختيار من أصعب المسائل حتى نقل عن إمامنا الأعظم أنَّه قال: قال قتلني مسألة الاختيار.

وكان السَّلف يسكتون عنها، وينهون عن الخوض فيها، بل جاء في الحديث ما يدلُّ على النَّهي، ولكنَّ المتأخِّرين اضطروا إلى البحث عنها، ردّاً على الجبريّة والقدريّة، والمذاهب فيها ستَّة:

فأحدها: للمعتزلة: وهو أنَّ الفعل بقدرة العبد وحدها بلا إيجاب واضطرار.

ثانيها: للجبريّة: وهو أنَّ الفعل بقدرة الله وحدها وليس للعبد قدرة واختيار بل هو كالجماد.

ثالثها: للأشعري وهو أنَّ الفعل بقدرة الله وحدها ولكن للعبد قدرة واختيار إذا صرفهما إلى الفعل خلق الله الفعل منه، فالفعل مخلوق الله ومكسوب العبد.

رابعها: للفلاسفة ـ وينسب إلى إمام الحرمين ـ: وهو أنَّ المؤثِّر قدرة العبد وحدها بالإيجاب واستحالة التَّخلُّف.

وقال بعض المحقِّقين: مذهب الحكماء: أنَّ قدرة العبد كالأسباب والأدوات، وأمَّا مفيد الوجود فليس إلا الحق سبحانه.

قلت: وهذا قريب من مذهب الأشعري بل كأنَّه هو.

خامسها: للأستاذ أبي إسحق الإسفراييني: وهو أنَّ المؤثِّر مجموع القدرتين لا على أنَّ كلاًّ منهما مؤثِّر مستقل كما يزعم فإنَّه محال بل على أنَّ قدرة العبد غير مستقلَّة بالتَّأثير، فإذا انضمَّت إليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثِّرة.

سادسها: للقاضي أبي بكر الباقلاني: وهو أنَّ المؤثِّر في أصل الفعل قدرة الله سبحانه، وفي وصفه قدرة العبد ومثَّلوه بلطم اليتيم إيذاءً أو تأديباً، فاللَّطم صادر عن قدرة الحقِّ سبحانه، وكونه ذنباً أو طاعة بقدرة العبد.

(لا كما زعمت الجبريّة أنَّه لا فعل للعبد أصلاً وأنَّ حركاته بمنزلة حركات الجمادات) إذا حرَّكها الإنسان مثلاً **(لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار)**

مترادفان ، وقال بعضهم : الإرادة من حيث إنَّها توجُّه إلى المراد تسمَّى قصداً ، ومن حيث إنَّها إتيان له تسمَّى اختياراً .

(وهذا باطل؛ لأنا نفرق بالضَّرورة بين حركة البطش) وهو الأخذ بالقوَّة **(وحركة الارتعاش ، ونعلم أنَّ الأول باختياره دون الثَّاني)** فلو لم يكن للعبد قدرة واختيار في البطش لم يكن فرق .

إن قلت : لعلَّ الفرق بوجه آخر؟ .

قلت : الضَّرورة قاضية بأنَّه لا فرق إلا بالاختيار وعدمه .

(لأنَّه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صحَّ تكليفه) قيل : لأنَّ تكليف الجماد باطل بالضَّرورة .

قلت : فيه نظر على قاعدة الأشاعرة أنَّه لايقبح من الله شيء ، وأنَّ الحسن والقبح غير عقليين ، فالأولى الاحتجاج بالسَّمع كقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] .

(ولا ترتُّب) عطف على التَّكليف **(استحقاق الثَّواب والعقاب على أفعاله)** مع أنَّ الشَّارع حكم بالتَّرتُّب في نصوص لا تحصى كقوله تعالى : ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ ﴾ [فصلت : ٤٦] ، وكحديث : «من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنَّة» رواه البخاري **(ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار)** أي : إسناد الأفعال الاختياريّة ، والسَّابقة مصدر بمعنى السَّبق **(إليه)** متعلِّق بالإسناد؛ أي : إلى العبد **(على سبيل الحقيقة)** بلا مجاز **(مثل صلى وصام وكتب)** يريد أنا نجد أهل اللُّغة والعقلاء يسندون إلى العبد الأفعال التي لا بدَّ فيها من الاختيار إسناداً حقيقياً فلو لم يكن للعبد فعل اختياري لم يصح ذلك .

إن قلت : ما الدَّليل على أنَّ الإسناد حقيقي؟

قلت : من لوازم المجاز جواز النَّفي كقولك للشُّجاع : ليس بأسد ، ولا يجوز أن يقال لمن صلى : لم يصلِّ .

(بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه) من الأفعال الغير الاختياريّة ، فإنَّ إسنادها لا يقتضي إثبات الفعل للعبد ، وسبب تعرُّض الشَّارح لهذا الكلام

على ما أظنُّ أنَّ بعض العلمـاء احتجَّ على إثبات الاختيار للعبد بأنَّ الأفعال تستند إليه.

فأورد عليه: أنَّ الإسناد لا يوجب الاختيار كما في: طال واسودَّ، فأصلح الشَّارح الاحتجاج بأنَّا نحتجُّ بالأفعال الاختياريّة لا الاضطراريّة.

(**والنُّصوص القطعيّة تنفي**) أي: الجبر، وهذا الاستدلال سمعي بعد الاستدلالات العقليَّة، ويجوز أن يكون من تتمَّة الاستدلالات الثلاثة السَّابقة، والمعنى: لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التَّكليف ولا التَّرتب ولا الإسناد، لكن النُّصوص تنفي اللَّوازم، فقوله: (والنُّصوص) على الأول منصوب عطفاً على ضمير المتكلِّم في قوله: (لأنا نفرق)، وعلى الثاني مرفوع على الابتداء. (**كقوله تعالى**: ﴿جَزَآءَۢ﴾ [الواقعة: ٢٤]) مفعول مطلق ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٤٢] فالآية تدل على إسناد العمل إليهم وترتب الجزاء على عملهم.

(**وقوله تعالى**: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]) فهذا يدل على أن الإيمان والكفر بمشيئة العباد وقصدهم وعلى صحة التكليف؛ لأن فيه ترغيباً على الإيمان، وتهديداً على الكفر (**إلى غير ذلك. فإن قيل**) معارضة من الجبرية: (**بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته**) أي: بعدما ثبت أن كل ما صدر عن العبد فعلاً وتركاً فهو بعلم الله سبحانه وإرادته (**الجبر لازم**) مبتدأ وخبر وما قبله ظرف للنسب (**قطعاً؛ لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب الفعل**) لأن تخلف العلم جهل، وتخلف القدرة عجز، وكلاهما محال (**أو بعدمه فيمتنع**) أورد عليه: بأن العدم الأزلي ليس بالإرادة بل لعدم الإرادة كما في الحديث: «ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن» وإلا لم يكن عدم العالم أزلياً؛ لأن أثر الإرادة حادث، فالصحيح أن يقال: إن تعلقا بوجود الفعل وجب، وإلا امتنع.

وقد يجاب: بأن تقدم الإرادة على المراد ذاتي لا زماني، ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدوث العالم باختيار صانعه. وقد يجاب: بأن معنى تعلق الإرادة بالعدم أن يقتضي الإرادة ارتباط العدم بها؛ وذلك لأن كلاًّ من الوجود والعدم مرتب بالإرادة، لكن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم

بعدمها وهو تكلف شديد. **(والاختيار مع الوجوب والامتناع)** بل إنما يكون مع إمكان الفعل والترك.

(قلنا: الله سبحانه يعلم أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال) لأن العلم والإرادة حينئذٍ يؤكدان الاختيار ويحققانه.

إن قلت: هذا السؤال، والجواب قد مر مع معتزلة فتكراره عبث.

أجيب بوجوه: أحدها: أن هذا السؤال مما يتداوله الناس كثيراً ويتخذه الفساق حجة، وهذا مما يقتضي حسن التكرار.

ثانيها: أن ما مر خاص بالكفر والفسق، وهذا عام لكل فعل.

ثالثها: أن ما مر مجمل، وهذا مفصل بما بعده من السؤال والجواب.

رابعها: أن ما مر خاص بالأفعال الموجودة، وهذا عام في كل ما يتمكن العبد منه فعلاً أو تركاً.

وأورد عليه: أن الكفر والفسق عدميان، ويجاب بأنه مبني على العرف.

(فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا) أي: الوجوب والامتناع **(ينافي الاختيار)** حاصل السؤال: أن هذا الجواب جمع بين الفندين.

(قلنا: التنافي ممنوع؛ لأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف) وأورد عليه: أن هذا الاختيار مخلوق الله سبحانه، وليس من فعل العبد؛ لأنه لا يوجد شيئاً فالجبر لازم.

أجيب: بأنا سلمنا أن العبد مجبور في[1] (وهكذا في الأصل ان الجواب غير تام).

وأجاب بعض الكبراء: بأن تعلق العلم والإرادة بالفعل لا يجعله واجباً؛ لأن العلم تابع للمعلوم، وهذه مسألة لطيفة، وأول من أفاده الشيخ الأكبر

---

(١) وفي حاشية السيالوكتي رحمه الله على الخيالي: إن العبد مجبور في الاختيار لكنه غير مجبور في الأفعال الصادرة عنه بتوسط الاختيار، كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها. انتهى ملخصاً.

واستفادها عن الله سبحانه في الرؤيا ، وقال: لو لم يكن في «الفتوحات» إلا هذه المسألة لكانت كافية ، ومعناه: أن المعلوم أصل والعلم ظل وحكاية عنه؛ لأن العلم إدراك الشيء كما هو فالمعتبر هو مطابقة العلم للمعلوم لا العكس ، كما أن المعتبر في صورة الفرس على الجدار إنما هو مطابقة الصورة للفرس ، فالعلم انكشاف الشيء بصفة الوجوب إن كان واجباً في حد ذاته ، وبصفة الإمكان إن كان ممكناً في حد ذاته.

أما الإرادة: فهي تابعة للعلم فكما أن العلم لا يجعل الممكن واجباً فكذا الإرادة.

(وأيضاً: منقوض بأفعال الباري تعالى) عطف على (ممنوع) ، وقيل: معطوف بحسب المعنى على قوله: (لأن الوجوب) ، والحاصل: أنه لو تم دليلكم لزم أن يكون الواجب تعالى مجبوراً في أفعاله؛ إذ قد تعلق علمه وإرادته في الأزل بصدورها عنه ، فلو كان تعلقهما بصدور الفعل سالباً للاختيار لزم الجبر في الواجب وهو باطل إجماعاً من الطرفين ، وذكر بعض المحققين: أن النقص بالإرادة لا يتم إلا إذا كان تعلقاتها أزلية ، وأما إذا كانت حادثة كما ذهب إليه قوم فلا؛ إذ لا يكون للإرادة حينئذٍ تعلق سابق على إيجاد الشيء حتى يجب به.

وأورد عليه: أولاً: بأنه يلزم الوجوب عند التعلق الحادث أيضاً؛ إذ تخلف مراده تعالى محال سواء قدم التعلق أو حدث ، وفيه نظر؛ إذ المنافي للاختيار هو الوجوب قبل الفعل فإنه للمنافي للتمكن من الفعل والترك ، أما الوجوب مع الفعل فلا ينافيه؛ لأن كل ممكن فما لم يجب لم يوجد وهذا الوجوب لا ينافي إمكانه قبل.

وثانياً: بأن التعلق الحادث إن لم يكن منافياً لاختيار الواجب سبحانه فليس منافياً لاختيار العبد أيضاً ، والفرق تحكم ، وفيه نظر؛ لأن التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظاهر ، وهذا يصلح جواباً عن النقض بالإرادة ولو كان التعلق قديماً.

(فإن قيل) سؤال وارد من الجبرية علينا ، وملخصه: أنكم جزمتم بكون الحق سبحانه خالقاً مستقلاً بفعل العبد فيجب عليكم الاعتراف بالجبر **(لا معنى**

لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة) وأما ما ذكرتم من إثبات الاختيار للعبد مع أن موجداً أفعاله هو الحق سبحانه فغير معقول كالجمع بين النقيضين **(وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها)** من غير شركة للعبد **(ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين)** وذلك بوجهين: أحدهما: أنه يلزم أن يكون المعلول محتاجاً إلى كل واحدة ومستغنياً عن كل واحدة.

ثانيهما: أنه لو كان منهما أثر فكل منهما جزء العلة، وإن كان الأثر لأحدهما فهي العلة فقط، وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقوله الأشعري، وإلا لم يكن المستقلة مستقلة، وكان على الشارح أن يتعرض له، وقد يجاب: بأنه في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغيرها، وفيه تكلف وهذا السؤال لا يتوجه على من يجعل المؤثر مجموع القدرتين كالأستاذ.

(فيلزم أحد الأمرين: إما عدم كون العبد فاعلاً بالاختيار) لأن الله خالق أفعاله، **(أو عدم كون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد)** لأن العبد مختار.

(والثاني باطل) إنما خصه بالبطلان مع أن الجبر باطل أيضاً؛ لكون السؤال من جانب الجبرية، وكون أفعال العباد بخلق الله سبحانه مجمعاً بين الفريقين، أو لأن الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالقاً أهم وأشرف من الاعتقاد باختيار العبد.

(قلنا: لا كلام) لا نزاع ولا خلاف **(في قوة هذا الكلام)** أي: السؤال **(ومتانته)** أي: استحكاماً **(إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه)** كقوله تعالى: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] و**(بالضرورة)** عطف على البرهان **(أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا)** من الاحتياج جزاء لما **(إلى التفصي)** أي: الخلاص عن هذا المضيق وهو اجتماع النقيضين **(إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب، وتحقيقه: أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب)** وهذا بأن يتعلَّق إرادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قدرة متعلِّقة بالفعل، ولو قدم الشَّارح رحمه الله الإرادة لكان أحسن.

(وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك) أي: بعد صرف القدرة ، وهذا تأخر ذاتي؛ لأنَّ القدرة مع الفعل عندنا **(خلق)** وملخصه: أنَّ العادة الإلهية جارية بأنَّه إذا تعلَّق إرادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قدرة مصروفة إلى الفعل ، ثم خلق فيه الفعل.

وأورد عليه أولاً: أنَّ تعلُّق الإرادة بأحد المقدورين لا بدَّ أن يكون لمرجح يرجح أحدهما ، فهذا المرجح إن كان من الله لزم الجبر ، أو من العبد لزم استقلاله في خلق بعض أفعاله.

وأجيب: بأنَّ الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المقدورين بلا مرجح كما سبق في بحث إرادة الحق سبحانه.

وثانياً: أنَّ الإرادة صفة حادثة ، فحدوثها إن كان بإرادة العبد لزم التَّسلسل ، أو بإرادة الله لزم الجبر.

أجيب: باختيار الثاني وأنَّ كون العبد مجبوراً في نفس تلك الصِّفة لا يستلزم الجبر في الأفعال ، كما أنَّ القدرة والإرادة القديمتين لا اختيار للصَّانع تعالى في وجودها ، مع أنَّ أفعاله صادرة عنه بالاختيار.

وثالثاً: أنَّ تعلُّق الإرادة أمر ممكن والممكنات مستندة إلى الواجب تعالى فيلزم الجبر.

أجيب: بأنَّ تعلُّقها معنى إضافي فهو أمر اعتباري عند جمهور الأشاعرة ، وحال عند بعضهم؛ أي: لا موجود ولا معلوم ، والحاجة إلى الموجد إنَّما هي للموجودات. هذا ما قرَّره القوم في استحقاق العبد الثَّواب والعقاب بكسبه ، وفيه مواضع نظر ، والأحسن السكوت؛ فقد جاء في الحديث النَّهي عن البحث في القدر ، وصرح غير واحد من الأكابر بأنَّ حقيقة هذه المسألة مما استأثره الله سبحانه بعلمه ، وفي كلام الشَّارح إيماء بذلك.

(والمقدور الواحد) أي: فعل العبد **(داخل تحت قدرتين)** قدرة الحق سبحانه ، وقدرة العبد **(لكن بجهتين مختلفتين)** فلا يرد بأنَّ صدور المقدور الواحد عن قدرتين محال ، **(فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ، ومقدور**

العبد بجهة الكسب) ولا استحالة في ذلك؛ لأنَّ القدرة الكاسبة غير مؤثرة ، نعم؛ يستحيل دخول مقدور تحت قدرتين مؤثرتين أو كاسبتين.

(وهذا القدر من المعنى ضروري) أي: يقيني ثابت بالجمع والأدلَّة **(وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار)** وذكر بعض المحقِّقين من الصُّوفيَّة: أن تحقيق ذلك ينكشف يوم القيامة كما أن رؤية الحق سبحانه تقع في الآخرة مع عجز الأبصار عنها في الدنيا.

(ولهم في الفرق بينهما عبارات) فيه إيماء إلى أن هذه الفروق غير وافية بالإفصاح عن التَّحقيق **(مثل: إنَّ الكسب وقع بآلة)** من الأعضاء وغيرها كالسَّيف والقلم **(والخلق لا بآلة ، وأيضاً: الكسب)** أي: الفعل المكسوب **(مقدور وقع في محل قدرته)** أي: قدرة الكاسب **(والخلق لا في محل قدرته)** أي: الفعل المخلوق مقدور لا يقع في محل قدرة الخالق ، قال في «التَّلويح»: مثلاً حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ، وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد.

(و) أيضاً **(الكسب لا يصح انفراد القادر به)** لأنَّ قدرة العبد غير مؤثرة فلا يصدر عنه الفعل لا بقدرة الله سبحانه **(والخلق يصح)** فإنَّ الله سبحانه يخلق ما شاء بلا حاجة إلى كسب العبد.

(فإن قيل): إذا جعلتم فعل العبد مقدور للعبد والخالق معاً **(فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة)** أي: جعل العبد شريك الحقِّ سبحانه.

(قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر) أي: يكون لكل منهما حصَّة لا يشاركه فيها آخر ، سواء كانت الحصَّة مقسومة أو غير مقسومة **(كشركاء القرية والمحلَّة)** هي بعض القرية محتوى على عدَّة بيوتٍ **(وكما إذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصَّانع خالقاً لسائر الأعراض والأجسام)** كما هو مذهب المعتزلة **(بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين)** بأنَّه ليس تشريكاً **(كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة الخلق ،**

وللعباد بجهة التَّصرُّف ، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب) فالحاصل : أن المعتزلة يلزمهم الشركة كشركاء القرية وهي محظورة ، وأما نحن فيلزمنا الإضافة كما في ملك الأرض وهي غير محظورة؟

(فإن قيل) : إذا كان العبد كاسباً والله سبحانه خالقاً (فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذَّم والعقاب بخلاف خلقه) مع أنَّ الكسب أضعف من الخلق بل لولا الخلق لم يقع الكسب؟ .

(قلنا : لأنَّه قد ثبت أنَّ الخالق حكيم لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة حميدة) أي : حسنة (وإن لم نطَّلع عليها ، فجزمنا) أي : علمنا علماً جازماً (بأنَّ ما نستقبحه من الأفعال) كالقتل بلا حق (قد) للتَّحقيق (يكون له) أي : للخالق سبحانه (فيها) أي : في تلك الأفعال (حكم) بكسر ففتح جمع حكمة (ومصالح) جمع مصلحة (كما في خلق الأجسام الضَّارة الخبيثة المؤلمة) كالعقارب والأفاعي والسُّموم ، فقد يكون فيها منافع عظيمة ، وحسبك أنَّ رماد العقرب يفتت حصى الكلية والمثانة ، وأنَّ لحم الأفعى أعظم أجزاء الفاروق المجرَّب لأكثر الأمراض ، وأنَّ السُّموم المعدنيَّة النَّباتيَّة كالشَّك والبيش تقطع الأمراض الصَّعبة المعجزة للأطباء كالحب الافرنجي والجزام على ما فصل في كتب الطِّب ، وهذه منافع عاجلة ، ومن أعظم منافعها : أنَّ من مات بها فهو شهيد ، وسئل بعض الأكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر؟ قال : فائدتان لا توجدان في الأنبياء عليهم السَّلام : قاتله غازي ، ومقتوله شهيد ، ولا يخفى أنَّ كلام الشَّارح رحمه الله ههنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من وجوب رعاية الأصلح بمعنى ما هو الأوفق بالحكمة . أما الأشعري فلا يقول بذلك ، بل يعتقد أنَّ أفعاله سبحانه حسنة بذاتها ، وأنَّه ليس حسنها بالنَّظر إلى المصالح المترتِّبة عليها ، وأنَّه لا يقبَّح منه شيء .

وعندي : أنَّه لا لوم على الشَّارح في ذلك فإنَّه مذهب المشائخ الماتريديَّة ، وهم يسمُّون هذا الوجوب وجوباً من الله سبحانه لا وجوباً عليه ، والشَّارح قد وافقهم في مواضع من الشَّرح .

وذكر بعض المحشين أن قوله: (ما نستقبحه من الأفعال) قول بالقبح العقلي كالمعتزلة، وعندي: أنَّه يحتمل إرادة القبح الشَّرعي؛ أي: ما نستقبحه على قواعد الشَّرع، ولو سلم فلا بأس، لأنَّ الماتريدية يعترفون بأنَّ العقل قد يدرك حسن الفعل وقبحه.

(**بخلاف الكاسب فإنَّه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح**) لعدم كونه حكيماً (**فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النَّهي قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذَّم والعقاب، والحسن منها؛ أي: من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل**) أي: الدنيا (**والثواب في الأجل**) بالمد؛ أي: ما بعد الموت كذا فسَّره القوم (**والأحسن أن يفسَّر بما لا يكون متعلَّقاً للذمِّ والعقاب؛ ليشتمل المباح**) ولأصحاب التَّعريف الأول أن يقولوا: المباح واسطة بين الحسن والقبيح.

(**برضاء الله تعالى أي: بإرادته من غير اعتراض**) أي: مؤاخذة عليه.

(**والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل، والعقاب في الآجل إليه برضاء الله تعالى لما عليه من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾** [الزمر: ٧] **يعني: أن الإرادة والمشيئة والتَّقدير تتعلَّق بالكل**) من الحسن والقبيح (**والرضا والمحبَّة والأمر لا تتعلَّق إلا بالحسن دون القبيح**).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في الاستطاعة

هي قدرة خلق الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة ، وغير مؤثرة عند الأشعريّة. قال المصنِّف: **(والاستطاعة مع الفعل)** أي: لا يكون للعبد قدرة على الفعل قبل الفعل ، بل إذا أراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة. **(خلافاً للمعتزلة)** فإنَّهم قالوا: القدرة موجودة في العبد قبل الفعل ومع الفعل ، وهذا قول أكثرهم ، وطابق بعضهم الشَّيخ كالنجار ومحمَّد بن عيسى وابن راوندي.

(وهي حقيقة القدرة) أي: ذاتها وعينها وإنَّما زاد لفظ الحقيقة؛ دفعاً لما يتوهَّم أنَّ الاستطاعة في هذا البحث عبارة عن سلامة الآلات؛ وذلك لأنَّها بهذا المعنى سابقة على الفعل إجماعاً ، ويجوز أن يكون حقيقة منصوباً على أنَّه حال ، أو مفعول مطلق ، والقدرة مرفوعاً على أنَّه خبر ، بالمعنى: أنَّ الاستطاعة تطلق على القدرة حقيقةً ، وعلى السَّلامة مجازاً **(التي يكون بها الفعل)** هذا؛ أي: قوله: بها الفعل **(إشارة إلى ما ذكره صاحب «التَّبصرة» من أنَّها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختياريَّة وهي علَّة للفعل)** انتهى كلام صاحب «التَّبصرة» ، ومحل الإشارة هي الباء لكن لا يخفى أنَّ الباء ليست نصَّاً في العلية فيجوز حملها في كلام المصنف على المصاحبة بمعنى مع فيكون القدرة حينئذٍ شرطاً على وفاق الجمهور.

(والجمهور على أنَّها شرط لأداء الفعل لا علَّة) والفرق بين العلَّة والشَّرط: أنَّ علة الشَّيء ما يؤثِّر في وجوده بل يتوقَّف عليه وجوده ولا يكون جزءاً منه.

إن قلت: ما سبب اختلافهم في أنَّها علَّة أو شرط؟.

قلت: من ذهب مذهب الأستاذ وهو أنَّ فعل العبد بمجموع القدرتين سمَّاها علَّة وجزء العلَّة يسمَّى علَّة، ومن اختار قول الأشعري وهو أنَّ القدرة المخلوقة غير مؤثرة سمَّاها شرطاً، وقد يقال: استدلَّ من جعلها شرطاً بأنَّ العلَّة توجب المعلول، والوجوب ينافي الاختيار، ومن جعلها علَّة قال: الاختيار إنَّما هو قبل تعلُّق القدرة، وإذا تعلَّقت وجب الفعل لكنَّ هذا الوجوب لا ينافي الاختيار.

وههنا بحثان: **الأول**: العلَّة والشَّرط إما حقيقيَّان يستحيل وجود الشَّيء بدونهما كالقدرة والإرادة القديمتين، فالقدرة علَّة المكوِّنات والإرادة شرطها. وإما عاديان جرى العادة الإلهيَّة بتوقُّف الشَّيء عليها مع أنَّه تعالى قادر على إيجادها بدونها كالنَّار ويبس الخشبة للإحراق، ومراد الأشاعرة بكون القدرة علَّة أو شرطاً هو العادي، وهكذا الحكم في كلِّ ما يسمَّى علَّة أو شرطاً من المصنوعات.

وأورد عليه: بأنَّه لا يبقى على مذهب الأشعري فرق بين العلَّة والشَّرط العاديين بل الكل شرط؛ إذ لا مؤثر في الحقيقة عنده إلا الحقِّ سبحانه.

أجيب: . . . [1].

وقال بشر بن معتمر المعتزلي: هي عبارة عن سلامة الأعضاء عن الآفات فتكون أمراً عدمياً، فمن ادَّعى أنَّها صفة وجوديَّة فعليه البيان، واختار الإمام الرَّازي في «المحصل» مذهبه، وزعم بعض المعتزلة أنَّها عبارة عن بعض القادر، فالقدرة على البطش هي اليد السَّليمة، وعلى المشي هي الرِّجل السَّليمة. وقال بعضهم: بعض المقدور؛ أي: المادَّة المنفعلة، وكلا القولين ظاهر الفساد سيَّما الأخير.

(وبالجملة) أي: سواء كانت شرطاً أو علَّة **(هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل)** أي: قصد الحيوان اكتسابه **(بعد سلامة الأسباب والآلات)** من الأعضاء وما يحتاج إليه من القلم للكاتب، والمنحت للنجَّار، وقوله: بعد ظرف للقصد وفيه إشارة إلى رد من زعم أنَّ هذه الاستطاعة هي السَّلامة **(فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشَّر خلق الله**

---

(١) بياض في الأصل.

تعالى قدرة فعل الشَّر ، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذَّم والعقاب) أراد دفع إشكال المعتزلة وهو أنَّه لو لم يكن قبل الطَّاعة قدرة عليها لم يستحق تارك الواجب ذمَّاً وعقاباً بل كان معذوراً. **(ولهذا)** أي: لأنَّ تارك قصد الخير مضيعٌ للقدرة عليه **(ذم الكافرون بأنَّهم لا يستطيعون السَّمع)** أي: لا يقصدون سمع الحقِّ على وجه القبول ، فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سمعه ، ولو قصدوه لخلقها فيهم ، فهم المضيعون لها ، ولو لم يفسِّر الآية بهذا لم يصح المعنى؛ أما أولاً: فلأنَّ عدم استطاعة المكلف عذرٌ له؛ فإنَّك إذا قلت للأصمِّ: اسمع فقيل: إنَّه لا يستطيع السَّمع كان ذلك بياناً لعذره.

وأما ثانياً: فلأنَّ العدم أزلي خارج عن طاقتهم.

ثمَّ أراد الشَّارح الاستدلال على أنَّ الاستطاعة مع الفعل فقال: **(وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزَّمان)** وإنَّما قال: بالزَّمان؛ لأنَّها سابقة بالذَّات عند الأشاعرة أيضاً **(لا سابقة عليه)** بالزَّمان كما زعم المعتزلة **(وإلا)** أي: وإن كانت سابقة **(لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه)** وهو مهم ، لأنَّ القدرة؛ إما علَّة أو شرط ، ولا يوجد معلول ومشروط بدون العلَّة والشَّرط ، وزعم بعض المحقِّقين أنَّه دليل إلزامي؛ لأنَّ وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند الأشاعرة؛ إذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد أصلاً فوجودها وعدمها سواء ، وفيه نظر؛ لأنَّ حاصل الدَّليل أنَّ القدرة مع الفعل عادة وإلا لزم وقوعه بلا قدرة ، وهو مهم عادة ، وهذا كاف ولا حاجة إلى جعل الامتناع عقلياً حتى يجعل الدَّليل إلزامياً. **(لما مرَّ من امتناع بقاء الأعراض)** فلو كانت سابقة لانعدمت وقت الفعل.

(فإن قيل: لو سلم بقاء استحالة الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدُّد الأمثال عقيب الزَّوال) فيمكن أن تكون القدرة السَّابقة تنعدم وتتجدَّد مثلها في كلِّ آن كما هو مذهب الأشعري في سائر الأعراض **(فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنَّما ندَّعي لزوم ذلك)** أي: وقوع الفعل بلا قدرة **(إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السَّابقة)** ولا شكَّ في اللزوم حينئذٍ؛ لأنَّ القدرة السَّابقة قد انعدمت.

(**وأمَّا إذا جعلتموها**) أي: القدرة التي بها الفعل (**المثل المتجدِّد المقارن**) للفعل (**فقد اعترفتم بأنَّ القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة**) فثبت أنَّ القدرة مع الفعل، أما الأمثال السَّابقة فوجودها وعدمها سواء بالنِّسبة إلى الفعل.

(**ثم إن ادَّعيتم أنَّه لا بدَّ لها**) أي: القدرة التي بها الفعل (**من تجدُّد أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان**) أي: الدَّليل على أنَّه لا بدَّ من سبق الأمثال، وأورد عليه: أنَّ الدَّليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الأمثال؛ لأنَّ التَّكليف قبل الفعل.

وأجيب: بأنَّه قبل الفعل مكلَّف بإتيان الفعل في المآل لا في الحال.

(**وأما ما يقال**) في جواب السُّؤال المذكور والقائل صاحب «الكفاية»: (**لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى أنَّ الفعل؛ إما بتجدُّد الأمثال**) على تقدير عدم بقاء الأعراض (**وإما باستقامة بقاء الأعراض**) كما هو مذهب غير الأشاعرة (**فإن قالوا**) أي: المعتزلة جزاء (**لو بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى**) وهو زمان حدوث أول الأمثال على تقرير التَّجدُّد، وأول زمان حدوث القدرة المستمرَّة على تقدير بقاء الأعراض (**فقد تركوا مذهبهم حيث جوَّزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا بامتناعه**) أي: بامتناع وجود الفعل في الحالة الأولى مع جواز في الحالة الثانية (**لزم التَّحكم**) أي: التَّكلُّف بإثبات الحكم بلا دليل (**والتَّرجيح بلا مرجِّح؛ لأنَّ القدرة بحالها**) خبر إن لم تتغيَّر جزء ثان، أو تفسير (**ولم يحدث فيها معنى**) أي: وصف يوجب التَّرجيح (**لاستحالة ذلك**) أي: قيام المعاني (**على الأعراض**) لما تقرَّر عند الأشاعرة أنَّ العرض لا يقوم بعرض (**فلم**) بكسر اللَّام (**صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً وفي الحالة الأولى ممتنعاً**)، ففيه نظر، جواب لقوله: (أما ما يقال)، ووجه النَّظر أنَّه يمكن للمعتزلة تصحيح كل من شقي التَّرديد، فذكر تصحيح الشِّق الأول بقوله: (**لأنَّ القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزَّمانية**) بحيث لا يكون القدرة مع الفعل أصلاً بل يقولون بأنَّ القدرة تكون سابقة ومقارنة، ولا يقولون (**بأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألبتَّة حتى**) غاية قوله: يجب (**يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشَّرائط**) قيد به؛

لأنَّه إذا فات بعض الشَّرائط امتنع حدوث الفعل إجماعاً ، ثمَّ ذكر تصحيح الشقِّ الثاني ومنع التَّرجيح بلا مرجِّح بقوله : **(ولأنَّه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرطه أو وجود مانع ، ويجب في الحالة الثانية لإتمام الشَّرائط)** فلا يلزم ترجيح بلا مرجح **(مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السَّواء)** فلا يلزم قيام العرض؛ لأنَّ الشَّرط والمانع ليس من أوصاف القدرة.

(ومن ههنا) أي: من أجل أنَّ الفعل يجب عند تمام الشرائط ويمتنع عند انتفائها **(ذهب بعضهم)** وهو الإمام فخر الدين الرازي وهو مختار الشَّارح رحمه الله تعالى في «التَّهذيب» **(إلى أنَّه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التَّأثير فالحق أنَّها مع الفعل ، وإلا فقبله)** في «شرح المواقف» قال الإمام: القدرة تطلق على مجرَّد القوَّة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانيَّة وهي القوَّة المودعة في العضلات المحركات للأعضاء وهي قبل الفعل ، وقد تطلق على القوَّة المستجمعة لشرائط التَّأثير وهي مع الفعل؛ لأنَّ وجود المقدور لا يتخلَّف عن المؤثر التَّام ، ولعلَّ الشَّيخ الأشعري أراد بالقدرة القوَّة المستجمعة لشرائط التَّأثير ، والمعتزلة أرادوا مجرَّد القوَّة العضليَّة فهذا وجه الجمع بين المذهبين. انتهى كلامه ملخَّصاً ومفصَّلاً. وهذا التَّحقيق في غاية الجودة ، وقد يورد عليه: أنَّ الأشعري لا يقول بتأثير القدرة الحادثة.

أجيب: بأنَّ معنى التَّأثير هو السَّبب العادي.

(وأما امتناع بقاء الأعراض) يريد دفع ما يرد على قوله: وإلا فقبله **(فمبني على مقدِّمات صعبة البيان)** أي: يصعب إثباتها. وتقرير الدليل: أنَّ العرض لو بقي لقام البقاء به ، والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال. **(وهي ثلاثة)** إحداها: **(أن بقاء الشيء أمر محقق)** أي: موجود **(زائد عليه)** أي: بقاء الشَّيء عرض قائم به وهذا مهم؛ لأنَّ بقاء الشَّيء عبارة عن وجوده بالنِّسبة إلى الزَّمان الثَّاني ، وليس أمراً زائداً على وجوده.

(و) الثانية: **(أنَّه يمتنع قيام العرض بالعرض)** وهذا ممنوع أيضاً؛ لأنَّ القيام ليس هو التَّحيُّز حتى يقوم العرض لا يتحيَّز به غيره بل القيام هو الاختصاص النَّاعت.

والثالثة: (**أنَّه يمتنع قيامهما**) أي: قيام العرض وبقائه (**معاً بالمحلِّ**) وهذا مهم أيضاً؛ لأنا نقول: السَّواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم، وليس البقاء قائماً بالسَّواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض.

واعلم أنَّ للشَّيخ وأصحابه دليلاً آخر على أنَّ القدرة مع الفعل قبل الفعل محال، وإلا أمكن وجود الفعل قبل الفعل، وذا باطل بالضَّرورة، ولا شكَّ أنَّ المحال لا قدرة عليه.

(**ولما استدلَّ القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأنَّ التَّكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أنَّ الكافر مكلَّف بالإيمان، وتارك الصَّلاة مكلَّف بها بعد دخول الوقت**) قبل أداء الصَّلاة (**فلو لم يكن الاستطاعة متحقِّقة حينئذٍ**) أي: قبل الإيمان والصَّلاة (**لزم تكليف العاجز وهو باطل**) لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] (**أشار إلى الجواب بقوله: ويقع هذا الاسم** يعني: **لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات والجوارح**) وملخَّص الجواب: أنَّ الاستطاعة تطلق على معنيين؛ أحدهما: القدرة وهي مقارنة للفعل، ثانيهما: سلامة الأسباب وهي قبل الفعل، والتَّكليف واقع على المعنى الثاني (**كما في قوله تعالى**: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] **فإن قيل: لا نسلم**) وقوع هذا الاسم على السَّلامة (**إذ الاستطاعة صفة المكلف**) ولذا يقال: مكلف مستطيع، (**وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له**) أي: للمكلف، بل السلامة صفة الأسباب والآلات، (**فكيف يصح تغييرها**) أي: الاستطاعة (**بها**) بالسلامة (**قلنا: المراد**) بها: (**سلامة الأسباب والآلات له**) وبهذه الإضافة تصير السلامة وصفاً للمكلف (**والمكلف كما يتصِّف بالاستطاعة**) فيقال: مستطيع يتَّصف بذلك؛ أي: بسلامة الأسباب والآلات له. (**حيث يقال: هو ذو سلامة الأسباب إلا أنَّه لتركبه لا يشتقُّ منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة، وصحَّة التَّكليف تعتمد**) أي: تتوقَّف (**على هذه الاستطاعة**) هذا من تتمَّة الجواب (**التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأول**) أي: القدرة التي بها الفعل، وخلاصة الجواب ما أفاده بقوله: (**فإن أريد بالعجز**) في قولهم: لو لم

الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز **(عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز)** بهذا المعنى ، بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني .

(وإن أريد) عدم الاستطاعة **(بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه)** أي: لزوم تكليف العاجز **(لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل)** اعترض عليه: بأن الفعل بدون حصولها محال ، فيلزم التَّكليف بالمحال ، وعورض بأن الفعل معها واجب؛ لامتناع تخلُّف المعلول عن العلَّة التَّامة والواجب غر مقدور؛ لعدم التَّمكُّن من تركه فيلزم التَّكليف لغير المقدور .

أيضاً: قال الشَّارح في «التَّلويح»: والتَّحقيق في الجواب أنَّه قبل مباشرة الفعل مكلَّف بإيقاع الفعل في الزَّمان المستقبل ، وامتناع الفعل في هذه الحالة؛ لعدم العلَّة التَّامة لا ينافي كونه مقدوراً بمعنى صحَّة تعلُّق قدرته وإرادته ، وإنَّما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلُّق قدرة العبد به انتهى . ملخصاً.

وأجاب بعضهم بوجه آخر: وهو أنَّ تكليف الكافر في الحال إنَّما هو بإيقاع الإيمان في المآل. ودفع بأنَّه يلزم أن لا يكون عاصياً بالكفر؛ أما قبل الإيمان فلعدم التَّكليف ، وأما بعده فللامتثال .

وأجاب بعضهم بوجه آخر: وهو أنَّه يكفي في التَّكليف كون الفعل مما يتعلَّق به القدرة في الجملة كإيمان الكافر لا كخلق الجسم والصُّعود إلى السَّماء .

(وقد يجاب عنه) عن قولهم: لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز . **(بأنَّ القدرة صالحة للضدَّين)** أي: القدرة الواحدة يجوز صرفها للكفر والإيمان ، وأيضاً إلى الطَّاعة والمعصية عند أبي حنيفة رحمه الله الإمام الأعظم **(حتى قال: إنَّ القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان ، ولا اختلاف إلا في التَّعلُّق ، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس**

القدرة) ومثلوه بوضع الجبهة على الأرض فإنَّه حقيقة واحدة، فإذا صرف إلى الله سبحانه كان طاعة، وإذا صرف إلى الصَّنم كان معصية **(فالكافر حال كفره قادر على الإيمان المكلَّف به إلا أنَّه صرف قدرته إلى الكفر، وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان المكلَّف به، فاستحقَّ الذَّم والعقاب)** فحاصل الجواب: أنَّ الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الإيمان؛ لأنَّ القدرة التي صرفها إلى الكفر صالحة لأن يصرفها إلى الإيمان، **(ولا يخفى أنَّ في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل)** فهذا الجواب إن كان دافعاً لدليل الخصم لكنه تسليم لمدعاه **(لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة)** فوجد الاستطاعة قبل الفعل. **(فإن أجيب عن)** لزوم التَّسليم **(بأن المراد)**؛ أي: مراد المجيب **(إنَّ القدرة وإن صلحت للضدَّين لكنها من حيث التَّعلُّق بأحدهما لا تكون إلا معه حتَّى إن ما)** أي: القدرة التي **(يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلِّقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للتَّرك هي القدرة المتعلِّقة به، وأما نفس القدرة فقد تكون متقدِّمة متعلِّقة بالضدَّين)** أي: حاصل جواب بعض الحنفية عن استدلال المعتزلة أنَّ القدرة المطلقة متقدِّمة، والمخصوصة بفعل أو ترك مقارنة، فمناط التَّكليف هي الأولى فلا يلزم تكليف العاجز، ومرادنا من قولنا: الاستطاعة مع الفعل هي الثانية لا المطلقة، فلا يلزم تسليم كلام الخصم.

(قلنا: هذا) أي: كون القدرة؛ أي: من حيث تعلُّقها بالفعل لا تكون إلا معه ومن حيث تعلُّقها بالتَّرك لا تكون إلا معه **(مما لا يتصور فيه نزاع)** من الخصم لأنَّ القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون إلا مقارنة، بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولك: المقارن مقارن.

وأورد على قوله: وأما نفس القدرة أولاً: بأنَّه يخالف ما عليه الأشاعرة من أنَّه لا قدرة قبل الفعل أصلاً، وثانياً: بأنَّه ليس للعبد قدرتان مطلقة ومتعلِّقة.

واستدلَّ المعتزلة على أنَّ الاستطاعة قبل الفعل بوجوه أخرى أحدها: أنَّ القدرة وكونها مع الفعل متنافيان؛ لأنَّ القدرة يلزمها أن يحتاج إليها الفعل في خروجه عن العدم، وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغني الفعل عنها؛ لأنَّه صار موجوداً فلا يحتاج إلى ما يخرجه عن العدم للزوم إيجاد الموجود.

وأجيب: بأنَّ المحال إيجاد الموجود بإيجاد سابق لا بهذا الإيجاد.

ثانيها: لو لم تكن القدرة إلا مع الفعل لزم؛ إما قدم العالم، أو حدوث القدرة الإلهيَّة.

أجيب: بأنَّ الكلام في القدرة الحادثة، أما االقدرة الإلهيَّة فقديمته وتعلُّقاتها حادثته، وهي مخالفته لماهيَّة القدرة الحادثة، وقد يجاب: بأنَّ الفعل في الأزل لا يمكن فلا يعلَّق به القدرة، وأورد عليه: أنَّه تسليم لتقدُّم القدرة، وأيضاً: لا يستحيل إيجاد زيد قبل وجوده بزمان متناه، فيرد الاعتراض.

ثالثها: لو جاز تعلُّق القدرة بالفعل حال وجوده لجاز حال بقائه وهو محال. أجيب: بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقاء علَّته.

واعلم أنَّ في القدرة أبحاثاً مشحذة نريد أن نذكرها مجملة: **الأول**: اختلف المتكلِّمون في حقيقة القدرة؛ فالأشاعرة على أنَّها صفة وجوديَّة يحصل معها الفعل بدل التَّرك، والتَّرك بدلاً عن الفعل.

وقال بشر بن معتمر المعتزلي: هي سلامة الأعضاء عن الآفات، فهي أمر عدمي، فمن ادَّعى أنَّه صفة وجوديَّة فعليه البيان، واختار الإمام في «المحصل» مذهبه، وزعم بعض المعتزلة أنَّها عبارة عن بعض القادر، فالقدرة على البطش هي اليد السَّليمة، وعلى المشي هي الرِّجل السَّليمة، وقال بعضهم: بعض المقدور؛ أي: المادة المنفعلة، وكلا القولين ظاهر الفساد سيَّما الأخير.

الثاني: الممنوع عن الفعل كالمقيَّد هل هو قادر عليه؟ فالأشاعرة: لا؛ إذ القدرة مع الفعل، والمعتزلة: نعم الضرورة الفارقة بين الزَّمن والمقيَّد من حصول الفعل عند ارتفاع القيد.

قلنا: فكذلك الزَّمن عند ارتفاع الزَّمانة.

الثَّالث: هل يخلو القادر عن جميع مقدرواته؟ فالأشاعرة: لا؛ إذ القدرة مع الفعل، وأبو هاشم المعتزلي: نعم، وقال الجبائي: يجوز عند المانع، وإن لم يكن مانعاً جاز الخلو عن المقدور الموَّلد دون المباشر.

الرابع: هل يتعلَّق القدرة الحادثة بما في غير محلِّها؟ فالأشاعرة: لا؛ والمعتزلة: نعم بالآلات كالقطع بالسَّيف.

الخامس: الأشاعرة على أنَّ العجز ضدَّ القدرة، فهو عرض موجود مستدلِّين بالفرق الضَّروري بين الزَّمن والمقيَّد ففي الزَّمن معنى موجود ليس في المقيَّد، والمقيَّد خال عن الضِّدَّين كالهواء عن السَّواد والبياض، وقال أبو هاشم: عدم الملكة، وأما التَّفرقة فلعدم القدرة في الزَّمن، ووجودها في المقيَّد.

السادس: قال الأشعري: العجز كالقدرة إنَّما يتعلَّق بالموجود ولا يسبق المعجوز عنه خلافاً للمعتزلة، فعلى الأول يكون كالزَّمن عاجزاً عن القعود الموجود لاضطراره إليه لا عن القيام المعدوم؛ لأنَّ التَّعلُّق بالمعدوم خيال محض لا يعبأ به.

السَّابع: هل النَّوم ضدَّ للقدرة؟ فالمعتزلة وبعض الأشاعرة: لا؛ إذ الأفعال المتقنة قد تصدر عن النَّائم، ولكن لا علم له بها لمضادة النَّوم العلم، وقال الأستاذ: نعم وهذه الأفعال غير مقدورة للنائم بل هي بمحض خلق الله سبحانه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في التَّكليف

قال المصنِّف: (**ولا يكلَّف العبد بما ليس في وسعه**) بالضَّم؛ أي: طاقته، اعلم أنَّ ما لا يطاق ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المحال لذاته كجعل الحادث قديماً، والقديم حديثاً، والجمع بين المتناقضين، والجمهور على أنَّه لا يجوز التَّكليف به ولا يقع، وادَّعى بعضهم الاتِّفاق عليه، وهو محل بحث؛ فإنَّ كثيراً من الأشعريَّة صرحوا بجوازه مستدلِّين بأنَّه لا يقبَّح من الله شيء، وإنَّ فعله لا يستدعي غرضاً، وعارضهم مانعو الجواز بأنَّ الممتنع لذاته لا يمكن أن يتصوَّر، فالحكم عليه بجواز التَّكليف محال؛ لأنَّه فرع تصوره، فأجاب المجوِّزون: بأنَّه لو تمَّ لاستحال الحكم عليه بامتناع التَّكليف أيضاً، بل زعم بعض الأماجد منهم أنَّ التَّكليف به واقع.

القسم الثاني: ما يمكن في نفسه ولكن لا يصدر من العبد في العادة كالطَّيران إلى السَّماء، وقلب الجبل ذهباً، وخلق الجسم، واختلف فيه، فالجمهور على أنَّه يجوز ولا يقع؛ أما الجواز فلأنَّه لا يقبح من الله شيء، وأما عدم الوقوع بالاستقراء، والمعتزلة على أنَّه لا يجوز أصلاً؛ لأنَّه ظلم.

القسم الثَّالث: ما يمكن عادة من العبد ولكن قد سبق علم الله تعالى وإرادته تعالى بأنَّه لا يصدر عنه كإيمان أبي جهل، وأجمع الكل على أنَّ التَّكليف به واقع، بل التَّحقيق أن لا يعد هذا القسم مما لا يطاق، فهذا تحرير محل النِّزاع.

(**سواء كان**) ما ليس في وسعه (**ممتنعاً في نفسه كجمع الضدَّين**) وهو القسم الأول (**أو ممكناً**) في نفسه (**كخلق الجسم**) وهو القسم الثاني (**وأما ما يمتنع لا بنفسه**) بل (**بناءً على أنَّ الله تعالى علم خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي**) وهو

القسم الثالث (**فلا نزاع في وقوع التَّكليف به؛ لكونه مقدوراً للمكلَّف بالنَّظر إلى نفسه**) وامتناعه بالنَّظر إلى أنَّ تخلُّف العلم الإلٰهي محال لا يمنع إمكانه في نفسه.

(**ثم عدم التَّكليف**) أي: وقوعه (**بما ليس في الوسع متَّفق عليه**) في دعوى الاتِّفاق نظر؛ أما أولاً: فلأنَّ الشَّارح قال في «التَّلويح»: إنَّ التَّكليف بالقسم الثَّاني غير واقع عند الجمهور خلافاً للأشعري، وأما ثانياً: فلأنَّ إمام الحرمين والإمام الرَّازي وغيرهما ذهبوا إلى وقوع التَّكليف بما ليس في الوسع حتى القسم الأول، وأقوى استدلالهم: أنَّ أبا جهل مكلَّف بالإيمان وهو تصديق النَّبي ﷺ في جميع ما جاء به، ومن جملة ما جاء به أنَّه لا يؤمن، فقد كلِّف في أن يصدق الشَّارع في أنَّه لا يصدِّقه، وهذا جمع بين النَّقيضين وهو ممتنع لذاته.

وأجيب: عن دليلهم بوجوه أحدها: ما اختاره البيضاوي في «منهاجه» وهو أنَّا لا نسلم أنَّه أمر بالإيمان بعدما نزل أنَّه لا يؤمن، وفيه عندي: أنَّ العاقل مكلَّف ما دام حيَّاً.

ثانيها: ما اختاره الفاضل المراغب في «شرحه» وهو أنا لا نسلم أنَّه كان مأموراً بجميع ما نزل، بل بما يتعلَّق بالتَّوحيد والرِّسالة، وفيه عندي: أنَّهم أجمعوا على أنَّ الإيمان هو التَّصديق بجميع ما أنزل وإن تكذيب بعضه كفر.

ثالثها: ما ذكره الشَّارح في «التَّهذيب» وهو أنَّه إنَّما كلِّف تحصيل الإيمان وهو ممكن في نفسه، وإنَّما امتنع لسابق العلم والإخبار، وفيه أنا لا نسلم أنَّه كلِّف بمطلق الإيمان بل بالإيمان المشتمل على جمع النَّقيضين.

رابعها: ما صوَّبه يعقوب البناني شارح «التَّهذيب» من أنَّ الواجب على المكلَّف هو الإيمان الإجمالي بأنَّه يعتقد أنَّ جميع ما جاء به الشَّارع حقٌّ، والمستلزم للمحال هو الملاحظة التَّفصيليَّة، وفيه عندي: أنَّ صاحب الإجمالي إذا اطَّلع على أمر مفصَّل وجب عليه الإيمان به؛ اللَّهم إلا أن يدعي استحالة الاطلاع لاستلزامه جمع النَّقيضين.

خامسها: ما اخترناه: وهو أنَّ الشَّارع لم يصرِّح بأن أبا جهل لا يؤمن، بل إنَّما ورد فيه آيات غير مصرحة باسمه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ

عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] وأما سورة المسد ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] فإنّما يدل على دخوله النّار، وهو غير مخصوص بالكفّار فاحفظ واشكر.

بقي ههنا بحث: وهو أنَّ بعض الأشعريّة استدلوا على وقوع التّكليف بالمحال بوجوه لا تساعد مطلوبهم، وإنّما هي من القسم الثالث الذي لا نزاع في وقوع التّكليف؛ فأحدها: أنَّ الحقَّ سبحانه كلّف الكافر بالإيمان مع سبق علمه بخلافه، فهو تكليف بالمحال.

الثّاني: أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله، والتّكليف قبل الفعل لا معه، والفعل بدون الاستطاعة محال.

الثالث: أنّه لا تأثير لقدرة العبد بل الفعل مخلوق الله سبحانه ابتداء، والفعل من غير القادر محال.

الرابع: أنَّ العلم والإرادة القديمتين إن تعلّقا بوجود الفعل فهو واجب، أو بعدمه فممتنع، ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور.

وأجيب: عن الكل إلزاماً: بأنّها يستلزم أن يكون جميع التّكليفات تكليفاً بما لا يطاق ولا يمكن، ومطلوبكم هو إثبات ذلك في بعض المكلّفات، فأدلّتكم تناقض مطلوبكم، وتحقيقاً: أنَّ ما ذكرتم لا يوجب كون الفعل غير مطابق؛ لما مرَّ في بحث خلق الأفعال والاستطاعة.

هذا ثم نرجع إلى الشّرح فنقول: زعم المدقّق أنَّ التّكليف بالقسم الأول لا يجوز، وفرع عليه أنَّ مراد الشّارح بقوله: ثمَّ عدم التّكليف بما ليس في الوسع متّفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما بعد: وإنّما النِّزاع في الجواز؛ لأنَّ القسم الأول ممنوع اتِّفاقاً. والثالث جائز اتِّفاقاً، ولا نزاع فيهما، وأقول: الأحسن أن يراد بما ليس في الوسع القسم الأول والثاني؛ فإنّه أقرب إلى ما ذكرنا من التّحقيق بناء على عدم الاعتداد بالقائلين بوقوعه لقلّتهم، أما توجيه كلام الشّارح رحمه الله بعدم الاعتداد بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعيد؛ فإنَّ القائلين به جمٌّ غفير، والله سبحانه أعلم.

(**لقوله تعالى**: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]) واعترض عليه بقصة الملائكة حين أراد الله سبحانه أن يظهر عليهم فضيلة آدم عليه السلام، فعلّم الله آدم أسماء الأشياء كلها، ثم عرض الإشياء على الملائكة وقال: ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾ فاعترفوا بالعجز ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ﴾ فأخبرهم آدم فاعترفوا بفضله، وتقرير الاعتراض: أنهم كلفوا بالإنباء مع أنهم كانوا غير عالمين بالأسماء، وهذا تكليف بما لا يطاق، فأجاب بقوله: (**والأمر في قوله تعالى**: ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾ **للتعجيز أي**:) لإظهار عجزهم (**دون التكليف**) والفرق: أن الأمر في التكليف راض بوقوع المأمور به وفي التعجيز راض بعدم وقوعه، وههنا إشكال آخر وهو أن الصحابة كلفوا بضبط الخطرات والوساوس فشق عليهم فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا نطيق هذا، فأمرهم بالدعاء، فقالوا: ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فنزلت ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ فثبت أنَّ التّكليف بما لا يطاق قد وقع، فأجاب بقوله: (**وقوله تعالى حكاية**) تميز أو حال أو مفعول مطلق من غير لفظه؛ أي: حكاية عن دعاء المؤمنين ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] **عطف** على الدُّعاء السابق وهو قوله: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] (**ليس المراد بالتَّحميل هو التّكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض**) أي: الحوادث (**إليهم**) من القحط والمرض وغلبة العدو، أو التّكاليف الشاقة التي نزلت على الأمم السّابقة كالتّوبة بقتل النّفس، والتّطهير بقطع الثّوب، وحاصل الجواب: إنَّ في تفسير الآية وجهين: أحدهما: ما ذكر السّائل، وثانيهما: أنّهم سألوا الأمان عن العوارض الثّقيلة، ونحن نختار التّفسير الثّاني، وهذا غاية ما تكلّفنا في تصحيح كلام الشّارح، ولكن الحق أنَّ هذا الكلام ليس في محله؛ فإنَّ الآية مما استدلوا به على الجواز، لا على الوقوع كما يظهر بمراجعة كتب الأصول والتّفسير؛ لأنَّ الدُّعاء يدلُّ على جوازه لا على وقوعه.

(**وإنّما النّزاع في الجواز**) أي: هل يجوز التّكليف بما لا يطاق أم لا؟ (**فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي**) قالوا: تكليف العاجز قبيح في نظر العقل، والله سبحانه منزّه عن القبائح، والعقل عندهم قد يستقل بمعرفة حسن الشّيء وقبحه.

وقال الأشعرية: لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشَّرع ، والمعلوم من بعض عباراتهم أنَّ هذا الحكم مطلق ، وفصله المحقِّقون منهم فقال: الحسن والقبح يطلقان بثلاثة معان: الأول: صفة الكمال والنُّقصان كالعلم والجهل.

ثانيها: موافقة الغرض ومخالفته كحصول المطلوب ولا حصوله.

ثالثها: تعلُّق الثَّواب والعقاب آجلاً ، فالأولان قد يدركهما العقل اتِّفاقاً بين الأشعرية والمعتزلة ، والثالث هو محل النِّزاع. كذا في «المواقف» و«التَّوضيح» وغيرهما ، ولكنَّه ينافي كثيراً من. . .[1].

واعلم أنَّ الأئمَّة الماتريدية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن والقبح كما في وجوب تصديق النَّبي ﷺ عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيبه؛ فإنَّه لو توقَّف على الشَّرع لزم الدُّور والتَّسلسل ، وكحرمة الإشراك بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل إلى الله سبحانه على من هو عارف بصفاته وكمالاته؛ ولذلك ذهبوا إلى أنَّ التَّكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلِّين بأنَّه لا يليق من الحكيم كما في «توضيح الأصول».

(وجوَّزه الأشعري) قال الشَّارح في «التَّلويح»: لم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال ، ولكن نسب إليه؛ لأصلين أحدهما: أنَّه قال لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله ، بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء ، ثانيهما: أنَّ القدرة مع الفعل لا قبله ، والتَّكليف قبل الفعل لا معه انتهى ، وزيَّفه المحقِّقون بأنَّه يلزم أن يكون جميع التَّكليفات الشرعيَّة تكليفاً بالمحال واقعاً عند الأشعري ، وهذا مما لم يقل به أحد ، وأيضاً لا يصح قول الشَّارح: إنَّ عدم التَّكليف بما ليس في الوسع متَّفق عليه ، وإنَّما النِّزاع في الجواز فمنعه المعتزلة ، وجوَّزه الأشعري انتهى.

(**لأنَّه لا يقبَّح من الله شيء**) هذاأصل عظيم عند الأشعري مستدلاً بأنَّه المالك فله التَّصرُّف في خلقه كما شاء ، وقال الماتريدية والمعتزلة: لا يجوز أن ينسب إلى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع على الخلاف في عقلية

---

(١) هكذا في الأصل.

الحسن وشرعيته فقال: الماتريدية والمعتزلة: صدور القبيح عن الله سبحانه قبيح عقلاً ، فيجب تنزيهه ، وقال الأشعري: العقل لا يعرف الحسن والقبح ، وشنَّع صدر الشريعة في «التوضيح» على الأشعري في ذلك فقال: من علم أنَّه غريق نعمة الله في كل لحظة ثمَّ ينسب من الصِّفات والأفعال إليه ما يعتقد أنه في غاية القبح والشَّناعة ، فلم يتيقَّن أنَّه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم ، فقد برهن على سخافة عقله واعوجاجه عصمنا الله عن الغواية انتهى ملخَّصاً.

وقال الشَّارح: في «التلويح» معترضاً على صدر الشَّريعة: إنَّ هذه العبارة عند الأشعري كصرير باب أو طنين ذباب.

(وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] **على نفي الجواز)** أي: جواز التَّكليف بما ليس في الوسع **(وتقريره: أنَّه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة أنَّ استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللُّزوم)** فإنَّ اللازم لو كان محالاً والملزوم ممكناً لجاز وجود الملزوم بدون اللازم ، وهذا ينافي تحقيق اللزوم **(لكنه وقع)** التَّكليف بما لا يطاق **(لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال ، وهذه نكتة)** أي: شيء غريب عن قبيل الألغاز أو المغالطة **(في بيان استحالة كل ما يتعلَّق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه ، وحلُّها)** أي: دفع هذه النُّكتة ، والحل في اصطلاح النُّظَّار: تعيين موضع الغلط من المغالطة ، وزعم بعض المحشين أنَّ الضَّمير عائد إلى التَّقرير؛ لأنَّه مصدر يذكر ويؤنث **(أنَّا لا نسلم أنَّ كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال)** لجواز أن يكون ممكناً في نفسه ، وممتنعاً بالغير ، ومثَّلوه بالعقل الأول؛ فإنَّه ممكن في نفسه مع أنَّه ممتنع بالغير وهو الواجب تعالى؛ لأنَّ تخلُّف المعلول عن العلَّة التَّامة محال.

(وإنَّما يجب ذلك) أي: يجب عدم لزوم المحال من وقوع الممكن **(لو لم يعرض له)** لذلك الممكن **(الامتناع بالغير وإلا)** أي: وإن عرض له الامتناع بالغير **(لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير)** لا بناء على امتناعه في نفسه ، قيل: كان تامَّة ، وبناء مفعول له.

(ألا ترى أنَّ الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه) أي: عدم العالم **(ممكن في نفسه)** لأنَّ العالم ليس واجب الوجود لذاته **(مع أنَّه يلزم من فرض وقوعه)** أي: وقوع عدمه **(تخلُّف المعلول)** التَّخلُّف: بازيس ماندن **(عن العلَّة التَّامة)** وهي جملة ما يتوقَّف عليه وجود المعلول **(وهو محال)** لأنَّه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلَّة في وقت دون وقت ترجيحاً بلا مرجِّح وهو باطل.

(والحاصل: أنَّ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنَّظر إلى ذاته، وأما بالنَّظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنَّه لا يستلزم المحال).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في التَّوليد

اعلم أنَّ الأثر المرتَّب على فعل العبد كالقتل المرتَّب على رمي السَّهم يسمَّى مولداً ، وإصدار هذا الفعل يسمى توليداً ، وهو مخلوق الله سبحانه عندنا ، وللعبد عند جمهور المعتزلة .

قال المصنِّف رحمه الله : (**وما يوجد من الألم**) بيان ما الموصولة (**في المضروب عقيب ضرب إنسان ، ومن الانكسار في الزُّجاج**) بالضَّم بالفارسيَّة : شيشه (**عقيب كسر إنسان ، قيد بذلك**) أي : بالإنسان مع أنَّ حال التَّوليد في أفعال الحيوانات كلِّها على السَّواء (**ليصلح**) المولد كالألم والانكسار (**محلاً للخلاف**) بين الأشاعرة والمعتزلة (**في أنَّه هل للعبد فيه صنع أم لايريد؟**) إن عادتهم جرت في البحث عن مولدات فعل العبد؛ لما أنَّ بعض أدلَّة هذا البحث يخص فعل العبد كقول المعتزلة : لو لم يصدر القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص في الدُّنيا والعذاب في العقبى ولم يكلَّف بالجهاد؛ فلذا قيَّد المصنِّف رحمه الله بالإنسان ليكون على طبق كلامهم .

(**وما أشبهه**) أي : المذكور من الألم والكسر (**كالموت عقيب القتل ، كلُّ ذلك مخلوق الله تعالى**) خبر المبتدأ (**لما مرَّ أنَّ الخالق هو الله تعالى وحده**) في بحث خلق الله من قوله تعالى : ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، وقوله تعالى : ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] (**وإنَّ كلَّ الممكنات مستندة إليه تعالى بلا واسطة**) وهذا مذهب الأشاعرة؛ فالإحراق ليس فعل النَّار ، ولا فعل الله سبحانه بواسطة النَّار ، بل هو فعله تعالى بلا واسطة ، ولكن جرت عادته بإحداثه عند مماسة النَّار ، ودليلهم المشهور عليه أنَّ المصحِّح لكون الشَّيء

مقدوراً لله سبحانه هو إمكانه ، ومصحّح كونه تعالى موجداً هو قدرته ، فنسبة جميع الممكنات إلى القادر سبحانه على السَّواء ، فتخصيص بعضها بالصُّدور عنه بواسطة وبعضها بلا بواسطة ترجيح بلا مرجِّح ، ومن أصح الدَّلائل عليه نصوص الخلق نحو : ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] إذ المتبادر من الخلق هو الإيجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظاهر لا يجوز بلا ضرورة. وأورد على الشارح : أن الاستناد بلا واسطة لم يعلم مما مر .

أقول : هو وإن لم يصرِّح به فيما سبق لكن قد ذكر ما يفيده في شرح قوله : لا يخرج من علمه وقدرته شيء ، وفي بحث خلق الأفعال من الآيات .

(**والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى**) الظاهر أن المراد الأفعال مطلقاً ويجوز أن يراد أفعال العباد ، فيراد ببعض أفعالهم ما صدر بالاختيار ؛ فإنَّ حركة المرتعش مستندة إلى الله سبحانه بإجماع الكل (**قالوا : إن كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسُّط فعل آخر**) أي : فعله الآخر (**فهو بطريق المباشرة ، وإلا**) أي : وإن كان صادراً عنه بتوسُّط فعل (**فبطريق التَّوليد**) والفرق : أنَّ ما كان العبد قادراً على عدم حصوله فهو مباشر ، وما لم يقدر على عدم حصوله بعد استعمال سببه فهو مولد .

(**ومعناه**) أي : معنى التَّوليد (**أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، كحركة اليد يوجب حركة المفتاح**) فلأولى بالمباشرة والثانية بالتَّوليد ، وعندي : إنَّ هذا الكلام ظاهري ، والتَّدقيق : أنَّ فعل المباشر هو حركة العضلة ؛ أما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على العارف بالتَّشريح . (**فالألم يتولد من الضَّرب ، والانكسار من الكسر ، وليسا**) أي : الألم والكسر ، وقال بعضهم : أي : الفعل المباشر والمولد (**بمخلوقين لله تعالى**) بل للضَّارب والكاسر ، انتهى كلام المعتزلة .

(**وعندنا الكل بخلق الله تعالى**) واعلم أنَّ للمعتزلة اختلافاً في المولِّدات ؛ فذهب النَّظام إلى مذهب الأشاعرة مستدلاً بأنَّ الرَّامي قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل ، فلو كان القتل من فعل الرَّامي لم يتحقَّق بعد موته ، وقال بعضهم : المولدات فعل العبد لو كان معدوماً وهو سفسطة ، وذهب ثمامة بن أشرس إلى

أنَّها حوادث لا محدث لها وهو بديهي البطلان ، وزعم ضرار وحفص أنَّ المتولد إن كان في محل قدرة الفاعل فهو من فعله أيضاً كالعلم الحاصل بالفكر ، وإن كان في غير محلِّها فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله أيضاً كالقطع ، وما لم يقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرمي ، واستدلوا على أنَّ المولدات من العبد بوجوه: الأول: إنا نجدها مختلفة باختلاف قدرة العبد ، كالألم من ضرب الرَّجل القوي والضَّعيف ، وحركة الحجر من دفع رجل قوي وضعيف.

الثاني: لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز أن تحرك النَّملة جبلاً عظيماً ، وأن لا يستطيع الرَّجل القوي حمل مثقال وذا سفسطة.

أجيب عنهما: بأنَّ العادة الإلهيَّة جارية بإحداثها على حسب قدرة الحيوان.

الثالث: ورد التَّكليف أمراً أو نهياً بالمولد كالفعل المباشر فأمر بقتل الكافر ونهى عن قتل المسلم ، فلولا أنَّهما من فعله لم يصح هذا التَّكليف كما لا يصح بإيجاد الجواهر.

أجيب: بأنَّ التَّكليف بدواعي وجود الفعل كالقصد والاختيار ومزاولة الأسباب.

الرابع: أنَّها مستندة إلى العبد حقيقة بلا تجوز نحو: قتل زيد عمراً.

أجيب: أنَّه أمر عرفي ، وكلامنا في الأمر الحقيقي.

الخامس: المدح والذم بالمولِّدات. أجيب: بأنَّه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقبح وذلك للمحليَّة.

السادس: أنَّ دافع الحجر يجده يندفع بحسب قصده وإرادته.

أجيب: بأنَّه للعادة الإلهيَّة ، وادعى بعض المعتزلة كأبي الحسين الضَّرورة.

قلنا: يكذبه استدلال إخوانه من جمهور المعتزلة **(لا صنع للعبد في تخليقه)** أي: المولد **(والأولى أن لا يقيد بالتَّخليق)** بل يقال: لا صنع للعبد فيه ، حتى يكون المعنى أنَّ العبد ليس خالقاً له ولا كاسباً ، كما هو مذهب الأشاعرة ، أما

التَّقييد بالتَّخليق فيوهم أنَّ الأشاعرة إنَّما ينكرون كونه مخلوقاً للعبد لا كونه مكسوباً ، وهذا خلاف الحق (**لأنَّ ما يسمونه متولِّدات لا صنع للعبد فيه أصلاً**) لا تخلقاً ولا اكتساباً (**أما التَّخليق: فلاستحالته من العبد**) **إذ لا خالق إلا الله** سبحانه (**وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة**) إذ محل القدرة ذات الضَّارب والكاسر ، والضرب والكسر لا يقومان بهما بل بالمضروب والمكسور ، فلو كسبهما القادر كان ذلك خلقاً لا كسباً ؛ لما مرَّ من الفرق بين الخلق والكسب ، وفيه بحث؛ لأنَّه يدلُّ على عدم الكسب في المتولِّدات التي لا تقوم بمحل القدرة فقط ، والمطلوب نفي الكسب في كل متولِّد ولو كان قائماً بمحل القدرة كالعلم بعد النَّظر .

أجيب : بأنَّ الضَّرورة الوجدانيَّة حاكمة بأن حالنا بالنِّسبة إلى القسمين على السَّواء في أنَّه ليس شيء منهما مقدوراً لنا . (**ولهذا**) أي : لعدم كونها مكسوبة (**لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الأفعال الاختيارية**) اعترض عليه : بأنَّ عدم القدرة على التَّرك قبل مباشرة السَّبب ممنوع ، وبعده مسلَّم لكنَّ الفعل الاختياري أيضاً كذلك؛ فإنَّه واجب بعد صرف الإرادة والقدرة والجواب : . . . [1].

---

(١) هكذا في الأصل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في الأجل

قال المصنِّف رحمه الله: **(والمقتول ميِّت بأجله؛ أي: الوقت المقدَّر لموته)** الأجل يطلق على المدَّة وعلى آخرها، وكلا المعنيين صحيح في كلام المصنِّف؛ أي: بانقضاء مدَّة حياته، أو بحصول آخرها، أو في آخرها، على أنَّ الباء للظرفيَّة، والشَّارح حمله على الثَّاني على وفق قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ﴾ [يونس: ٤٩] ولأنَّه أظهر، واختلف في أنَّه لو لم يقتل لعاش أم لا؟ فذهب الأشاعرة إلى أنَّه يجوز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت، وذهب جمهور المعتزلة إلى أنَّه لو لم يقتل لعاش، وإلا فلا يؤاخذ قاتله.

أجيب: بأنَّ الأخذ لكسبه المنهي عنه، وذهب أبو الهذيل منهم إلى أنَّه لو لم يقتل لمات مستدلاً بأنَّه لو لم يمت كان القاتل قاطعاً لأجل قدرة الله سبحانه، فيلزم غلبة العبد.

أجيب: بأنَّ عدم القتل إنَّما يتصوَّر إذا لم يسبق العلم والتَّقدير بقتله فلا محال.

(لا كما زعم بعض المعتزلة من أنَّ الله تعالى) هذا سهو النَّساخ، والصَّحيح أن يقال: من أنَّ القاتل **(قد قطع عليه الأجل)** الذي قدره الله تعالى، فالقاتل عندهم يكون مغيراً للتَّقدير الإلهي، ووقع في بعض النُّسخ: (من أنَّ الله تعالى مدَّ أجله والقاتل قطع عليه الأجل) ولعلَّه الأصل فأسقط النَّاسخ منه، والإمداد: افزودن ودرازكردن.

(لنا: أنَّ الله قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردُّد) كما يتردَّد بين أربعين وسبعين على تقدير القتل وعدمه، أما إثبات الحكم فلنُّصوص القاطعة

بأنَّ الكائنات مقدرة ، وأما نفي التردُّد فلأنَّه علامة الجهل ، (وبأنَّه) عطف على قوله : (بآجال العباد) أو على قوله : (أنَّ الله تعالى) على وهم أنَّ قوله : (لنا) في قوَّة أن يقال : استدللنا ، ومثله كثير ، هذا دليل ثان مقتبس من الآية : ﴿ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ ﴾ [يونس: ٤٩] قال الله تعالى : ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [يونس: ٤٩] أي : لا يتأخَّرون عن الأجل ولا يتقدَّمون عليه ، وههنا بحثان :

البحث الأول : أنَّ الاستدلال غير صحيح ؛ لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه والحسن رضي الله عنه : أنَّ المراد أجل العذاب المستأصل للأمَّة العاصية كما جرى على عاد وثمود ، ولا يصح أن يراد وقت الموت ؛ لأنَّه مقدر لكل واحد من الأمَّة ، فللأمَّة آجال لا أجل واحد .

أجيب : بأنَّ كلاً من التَّفسيرين مشهور ؛ أما الأفراد فإما الإرادة الجنسية ، وإما لأنَّه مضاف إلى الجمع ، فكان ترك الجمع بين الجمعين أفصح .

البحث الثاني : إنَّ الاستقدام غير معقول إذا جاء الأجل فلا معنى لنفيه . أجيب بوجوه : أحدها للواحدي : وهو أنَّ العرب تستعمل جاء للمقارنة ؛ يقال : جاء الشتاء : إذا قرب .

ثانيها : إنَّ جملة يستقدمون مستأنفة ، وفيه : أنَّ الاستئناف مع الواو غير ظاهر .

ثالثها : إنَّها عطف على مجموع الشَّرط والجزاء ، وبعبارة أخرى : عطف على مجموع القيد والمقيد .

رابعها : إنَّ المقصود المبالغة في انتفاء التَّأخير حتى إنَّه مساوٍ للتقديم في الاستحالة .

خامسها : إنَّ مجموع قوله : ﴿ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٤] كناية عن أنَّهم لا يستطيعون تغييره .

سادسها : ما اختاره الشَّارح في «شرح المقاصد» : وهو أنَّ القيد إذا جعل جزءاً من المعطوف عليه لم يلزم أن يشاركه المعطوف فيه ، وأورد عليه : بأنَّ

هذا صحيح ولكن في القيد المتأخِّر عن المعطوف عليه نحو: جاء زيد يوم الجمعة وعمرو ، لا في المتقدِّم نحو: يوم الجمعة جاء زيد وعمرو ، فالمشاركة فيه لازمة .

وأجيب: بأنا إذا اعتبرنا القيد متأخِّراً حصل المطلوب ، وإن كان متقدِّماً في اللَّفظ .

(واحتجَّت المعتزلة) أي: بعضهم ، وأما أبو الحسين وأتباعه فقالوا: المسئلة بديهيَّة **(بالأحاديث الواردة في أنَّ بعض الطَّاعات تزيد في العمر)** فلو كان الأجل قطعيَّاً لم يكن للزِّيادة معنى ، وعن ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يرد القضاء إلا الدُّعاء ، ولا يزيد في العمر إلا البر» رواه التِّرمذي وابن حبان والحاكم في «صحيحهما» ، والبر: الإحسان إلى الوالدين.

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من أحبَّ أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه» رواه البخاري ، والنَّساء: التأخير ، والأثر: الأجل.

(وبأنَّه لو كان ميتاً بأجله لما استحقَّ القاتل ذمَّاً) في الدُّنيا **(ولاعقاباً)** في العقبى **(ولا دية)** في الخطأ **(ولاقصاصاً)** في العمد **(إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه)** كسائر المولدات.

(والجواب عن الأول) أي: الأحاديث: **(إنَّ الله تعالى كان يعلم)** من الأزل **(أنَّه لو لم يفعل هذه الطَّاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم)** علماً خالياً عن التَّردُّد **(أنه يفعلها ، ويكون عمره سبعين سنة)** أورد عليه: أن هذا اعتراف بأجلين مقدرين كمذهب المعتزلة.

أجيب: بأنَّه ليس المعنى: أنَّ عمره قدِّر أربعين سنة على تقدير ، وسبعين على تقدير ، بل المعنى: أنَّه قدِّر سبعين بلا تردُّد مع العلم بأنَّه استحقَّ ما فوق الأربعين منها بسبب الطَّاعة **(فنسبت هذه الزِّيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله أنَّه لولاها)** أي: الطَّاعة **(لما كانت تلك الزِّيادة)** فتسميتها بالزِّيادة مجاز.

وأجيب: بوجهين آخرين: أحدهما: أنَّها أخبار آحاد لا تعارض القطعيات.

ثانيهما: أنَّ زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة.

اعلم أنَّ مسألة تغيُّر القضاء من مزال الأقدام، والحق الذي دلَّ عليه الأدلَّة القطعيَّة من العقلية والسَّمعية: هو أنَّ تقدير كل شيء قد سبق من غير أن يقع فيه تبدُّل قط، وإلا لزم الجهل.

واعترض عليه بالظَّواهر، والجواب المجمل عنها: أنَّ ما خالف الدَّليل العقلي القاطع فهو مردود أو مؤولٌ، والتَّفصيل فنقول: أحدها: حديث زيادة العمر بالطَّاعة، وأنَّ الدُّعاء يردُّ القضاء.

وأجيب: بما ذكره الشَّارح، وملخَّصه: أنَّ السَّبب أيضاً مقدَّر كالمسبِّب بلا تردُّد وشك، أما الزِّيادة والرد فمجاز عن السَّببية، وهذا الجواب مستفاد من جناب النُّبوَّة ﷺ حين سئل أنَّ الأدوية والرُّقى هل تردُّ قدر الله تعالى؟ فقال: «هي من قدر الله» رواه الترمذي وابن ماجه.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]: ذكر بعض المفسِّرين أنَّ عند الله سبحانه كتابين يمحو ويثبت، أما أم الكتاب فلا يتغير، والجواب: بأن في الآية وجوهاً أخرى من التَّفسير كقولهم: ينسخ الأحكام ويثبتها، أو يمحو ذنوب التَّائب ويثبت الحسنات مكانها، أو يمحو من صحائف أعمال العباد ما لا جزاء عليه بترك غيرها، أو يهلك قوماً دون قوم، أو يعدم ما يشاء ويوجد ويبقي ما يشاء.

إن قلت: جاء عن النَّبي ﷺ في تفسير هذه الآية قال: «يمحو من الرِّزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل ويزيد فيه» رواه ابن مردويه.

قلت: خبر واحد، ولو سلم فمؤوَّل بأنه يقطع الرِّزق والعمر مع توفُّر أسبابهما الظَّاهرة من الكسب وصحَّو المزاج، ويكثرهما مع فقد الأسباب الظَّاهرة لعدم الكسب وكثرة الأسباب القاتلة.

ثالثها: قوله عليه الصَّلاة والسَّلام: «إنَّ القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرء صبي من صبيانهم: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] فيرفع العذاب عنهم أربعين سنة».

الجواب: أنَّه موضوع، وفي سنده واضعان كما ذكره السُّيوطي، ولا يغرنَّك وقوعه في «الكشَّاف»، و«البيضاوي»؛ ففيهما أحاديث كثيرة موضوعة بإجماع المحدثين، ولو سلم فمعناه توفُّر أسباب العذاب عليهم، وللناس في هذا المقام خرافات، منها: قولهم: القضاء قسمان مبرم لا يتغيَّر، ومعلَّق يتغيَّر، والدَّواء والدُّعاء إنَّما ينفع في الثَّاني.

والحق: أنَّه كله مبرم في الحقيقة محفوظ عن التَّبدُّل، وإلا انقلب علمه تعالى جهلاً تعالى عنه.

ومنها: قول بعض شرَّاح «البيضاوي»: إنَّ القضاء المبرم أيضاً يتغيَّر مستدلاً بحديث رفع العذاب الحتم المقضي بقراءة الصَّبي، وقد عرفت أنَّه موضوع.

ومنها: قول بعض الصُّوفيَّة: إنَّه لم يتصرَّف في المبرم أحد إلا الشَّيخ عبد القادر الجيلاني قدَّس الله سرَّه العزيز.

ومنها: ما يقال: إنَّ بعض المشائخ سئل الدُّعاء فقال: قضي الأمر على خلافه في القضاء الإلهي، ولكني أسأل الله تعالى، فسأل فاستجيب له إلى غير ذلك من الأباطيل. فاحفظ هذا التَّحقيق، ولعلك تجد في «سدرة المنتهى» أبسط منها.

(و) الجواب **(عن الثاني)** أي: ذم القاتل وعذابه **(أنَّ وجوب العقاب والضَّمان)** أي: الدية **(على القاتل)** وكذا القصاص والذَّم، وإنما اكتفى بالأولين على سبيل التَّمثيل أو إدراج الذَّم والقصاص في العقاب **(تعبدي)** التَّعبُّد: هو إطاعة العبد أمر السَّيِّد؛ أي: إطاعة أمر الحق سبحانه **(لارتكابه المنهي عنه)** وهو مباشرة أسباب القتل **(وكسبه الفعل)** كالضَّرب بالسَّيف **(الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة)** وههنا بحث: وهو أنَّ التَّعبُّد جواب مستقل، وحجَّته قوله تعالى: ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣] والأخذ بالكسب جواب آخر، وجعل الثَّاني دليلاً على الأول لا يحسن، ولا يبعد أنَّ النُّساخ أسقطوا كلمة التَّرديد، ويمكن أن يجاب: بأنَّه ليس تعبُّداً محضاً خارجاً عن مقتضى العقل ولا عقلياً محضاً فلذا جمعهما.

(فإنَّ القتل) أي: ضرب السَّيف **(فعل القاتل كسباً وإن لم يكن خلقاً)** أي: هو مكسوبه وإن لم يكن مخلوقه فجوَّز المؤاخذة به لما يؤاخذ بسائر الذُّنوب المكسوبة.

وههنا اختلاف آخر بين الأشاعرة والمعتزلة: وهو أنَّ الأشاعرة على أنَّ موت المقتول مخلوق الله سبحانه، والمعتزلة على أنَّه مخلوق العبد؛ لأنَّه متولِّد من فعله، فردَّ عليهم بقوله: **(والموت)** عرض **(قائم بالميِّت مخلوق الله تعالى، لا صنع للعبد فيه تخليقاً ولا اكتساباً)** وإنَّما ذكر قيامه بالميِّت؛ تنبيهاً على أنَّه غير مكسوب العبد؛ لما سبق أنَّ الكسب لا يتعلَّق بما ليس قائماً بالقادر، أما الدَّليل على نفي الخلق فأوضح من الشَّمس؛ إذ لا خالق إلا الحق سبحانه.

ثم اعترض الشَّارح على المشائخ والمعتزلة معاً وقال: **(ومبنى هذا الاختلاف)** أي: كون الموت عرضاً مخلوقاً للحقِّ سبحانه، أو مخلوقاً للعبد **(على أنَّ الموت وجودي)** أي: أمر موجود وهؤلاء على أنَّ كيفيَّته مضادَّة للحياة. **(بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾** [الملك: ٢]**)** لأنَّ المعدوم لا يكون مخلوقاً **(والأكثرون)** من المتكلِّمين **(على أنَّه عدمي)** وهو مختار الأشاعرة المتأخِّرين كالقاضي البيضاوي وصاحب «المواقف» والشَّارح، فالتَّقابل بين الحياة والموت عندهم تقابل العدم والملكة، فهو عدم الحياة عما من شأنه الحياة، وقال بعضهم: زوال الحياة عن الحي، ورجَّحه الشَّارح رحمه الله والسَّيد السند رحمه الله، وعندي: أنَّ الأول أحسن؛ لأنَّ النُّطفة على الثاني لا تكون حية، وفي القرآن: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] نعم؛ المطابق للعرف العام هو الثاني، وقال شرذمة: عدم الحياة فيشتمل الجمادات ويكون تقابل الإيجاب والسَّلب.

(ومعنى خلق الموت: قدره) جواب عن الآية، والعدمي مقدَّرٌ كالموجود وإن منع. قلنا: معناه قدر أسبابه، **وههنا أبحاث غريبة**:

البحث الأول: وهو أنَّ بعض الفقهاء ذهب إلى أنَّ الموت جسم.

البحث الثاني: احتجَّ بعض المعتزلة على أنَّ موت المقتول من فعل القاتل بأنَّه يقتل في الحروب ألوف كثيرة، ونحن نعلم بالضَّرورة أنَّ موت الجمع العظيم من البشر دفعة بلا قتل من المحالات العادية، ودفع بأنَّ الضَّرورة غير مسموعة، ومثله يقع في الوباء والطَّاعون، وناصف بعضهم فقال: الموت في قتل واحد واثنين وما يقرب من ذلك فعل الحق سبحانه، وفي الجمع الكثير من فعل العبد؛ لأنَّه خارق للعادة، وخرق العادة لا يكون إلا معجزة، وهذا في زمن الأنبياء عليهم السَّلام خاصَّة، فلو وقع بدون الإعجاز لبطل دلالة المعجزات، وهذه التَّفرقة في غاية السَّخافة؛ لأنا نجد نسبة القاتل إلى المقتول في الحالين على السَّواء، والخوارق قد تقع بدون الإعجاز كالاستدراج والكرامة، والنَّبي يتميَّز بالتَّحدي ودعوى النُّبوَّة.

(والأجل واحد) أي: الوقت الذي قدَّره الله لموت العبد واحد، وهذا باتِّفاق الأشاعرة وجمهور المعتزلة إلا أنا لا نجوز وقوع الموت إلا فيه، وهم يجوزون وقوع الموت قبله كما في المقتول.

(لا كما زعم الكعبي) أحد المعتزلة وهو أبو القاسم البلخي كما في «شرح المقاصد» **(إنَّ للمقتول أجلين)** قدَّرهما الله سبحانه أحدهما: **(القتل)** وثانيهما: **(الموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت)** والمقتول عنده ليس بميِّت؛ زعماً منه أنَّ الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد **(ولا كما زعمت الفلاسفة أنَّ للحيوان أجلاً طبيعياً)** وهو في الإنسان مائة وعشرون سنة وسمي به؛ لأنَّه مقتضى الطَّبيعة الإنسانيَّة **(هو وقت موته بتحلُّل رطوبته)** أي: بسبب زوالها **(وانطفاء حرارته)** الانطفاء: فرومردن آتش **(الغريزتين)** أي: المخلوقتين من أصل الفطرة، ويقابلهما الحرارة والرُّطوبة الغريبتان العارضتان المولِّدتان للأمراض، والمراد: التَّحلُّل والانطفاء بلا آفة **(وآجالاً احترامية)** أي: قاطعة للحياة، والاحترام: القطع **(بحسب الآفات)** كالهدم والغرق والحرق والقتل **(والأمراض)** واعلم أنَّ الرُّطوبة الغريزية هي رطوبة الدَّم الصَّالح، ومعدنها البطن الأيمن من القلب، ويأتيها المدد من الكبد بكل لحظة، والحرارة الغريزية معدنها البطن الأيسر من القلب، وينصب الدَّم

الصالح من البطن الأيمن في الأيسر كل ساعة ، ويصير بعمل الحرارة الغريزية بخاراً لطيفاً يسميه الأطبَّاء بالروح الحيواني المتحرِّك في الشَّرايين ، فالرُّطوبة كالزَّيت والحرارة كنار الفتيلة وهي السَّبب القريب للحياة ، فإذا كثرت كان البدن قوياً، فإذا قلَّ تولُّدها في البدن عرض الضَّعف ، وإذا انصرمت جاء الموت ، ثم انصرامها قد يكون للأمراض والعوارض وهو الموت الاخترامي كانطفاء السِّراج بالرِّيح ، وقد يكون الضَّعف القوي بالهرم؛ لما تقرَّر أنَّ القوى الجسمانيَّة تؤول إلى الانحلال بعد فترة وذلك بوجهين: أحدهما: أنَّ البدن مركَّب من العناصر الأربعة المتخالفة الأمزجة.

وثانيهما: أنَّ الحركات دائمة على البدن وهي محللة للتَّركيب ومجففة للرُّطوبات وهو الموت الطَّبيعي كانطفاء السِّراج بانتهاء الزَّيت ، واشتهر فيهم أنَّه على رأس مائة وعشرين سنة ، ولا دليل لهم إلا الاستقراء النَّاقص.

وأورد عليهم بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤].

فأجابوا: بأنَّ سنواتهم أقل أياماً من سنواتنا ، وهذا تكلُّف ، والظَّاهر أنَّ الأقدمين أرادوا أنَّ مائة وعشرين هو أقصى العمر في الغالب ولم يقصدوا التَّحديد.

وعندنا: في هذا المقام تحقيق: وهوأنَّه قد عرف بالتَّجارب الطِّبيَّة أنَّ الرُّطوبة والحرارة الغريزيتين من الأسباب العادية للحياة ، وأنَّهما لا يزالان تنقصان بعد سن الشَّباب ، وأن الأكثر انصرامهما في حول الثَّمانين إلى مائة وعشرين عل حسب ضعف التَّركيب وقوَّته ، وهذا في معظم المعمور وفي هذه الأمَّة مع جواز أن تتخلَّف البلاد والأزمنة في طول الأعمار وقصرها ، وهذا لا يخالف شيئاً من أصول الشَّرع كقولك: هذا الزَّيت يصلح أن يوقد ثلاث ليال ، وإنما أبطل الشَّارح قول الفلاسفة؛ لأنَّهم يزعمون أنَّه إذا لم يعرض الآفات استحال الموت قبل مائة وعشرين ، ويستحيل الحياة بعدها ، وهذا يصادم الأصل الشَّرعي؛ لأنَّ الفاعل المختار يصح أن يفعل ما شاء بلا سبب ، وبمثل هذا التَّحقيق يندفع كثير من التشوشات.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في الرِّزق

هو بالكسر: النَّصيب ومصدر بمعنى: إعطاء النَّصيب؛ ولذا قالوا في قوله تعالى: ﴿وَرَزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٧٥] إنه مفعول به أو مفعول مطلق هكذا اختاره البيضاوي مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢] أي: تجعلون نصيبكم من القرآن التَّكذيب، وفيه نظر؛ لأنَّ الصَّحيح في معناه: وتجعلون شكر رزقكم، كما هو المأثور، وقال العلامة أكمل الدِّين بن محمَّد في «شرح الكشاف»: أصله مصدر بمعنى الإخراج، وشاع في اللُّغة أولاً: على إخراج حظ الآخر حتى ينتفع به، ثمَّ شاع لغة وشرعاً على إعطاء الله تعالى الحيوان ما ينتفع به، وعلى ما أعطاه الله كإطلاق الخلق على المخلوق.

قال المصنِّف: (**والحرام رزق؛ لأنَّ الرِّزق اسم لما يسوقه الله تعالى**) أي: يرسله ويبلغه (**إلى الحيوان فيأكله ويشربه**)، وإنَّما سكت عنه؛ لظهوره بالمقايسة؛ أو لأنَّ الأكل قد يطلق بحيث يشتمله، وهذا التَّعريف مأخوذ من «المواقف»، وأورد عليه: قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] إذ المأكول يستحيل أن ينفق، ويجاب: أنَّ المنفق يسمى رزقاً مجازاً.

(**وذلك قد يكون حلالاً، وقد يكون حراماً**) قيل: لم يذكر المكروه؛ لأنَّه في حكم الحرام. قلت: لا حاجة إليه؛ لأنَّه ليس بصدد الحصر.

(**وهذا**) التعريف (**أولى من تفسيره**) أي: الرِّزق وعدل عن لفظ التَّعريف؛ لأنَّه أنسب بالتَّعريفات اللَّفظيَّة، ولأنَّه تفسير لما وقع من لفظ الرِّزق في الآيات (**بما يتغذَّى به الحيوان**) مأكولاً ومشروباً؛ (**بالخلوة عن الإضافة**) أي: إضافة

الرِّزق (**إلى الله تعالى مع أنَّه**) أي: الإضافة (**معتبر في مفهوم الرِّزق**) وذلك لأنَّ سبب النِّزاع في المسألة هو أنَّ الله سبحانه أضاف الرِّزق إلى نفسه نحو: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ﴾ [الذاريات: ٥٨] فزعم المعتزلة أن الحرام لو كان رزقاً لكان مما ساقه الله تعالى إلى العبد، واللازم باطل؛ لأنه يلزم نسبة سوق الحرام إلى الله سبحانه وهو قبيح، ولأنه يلزم أن يكون أكل الحرام معذوراً.

قلنا: لا يقبَّح منه شيء، والأكل يؤخذ بالكسب، فظهر أنَّه لو لم ينسب الرِّزق إلى الحقِّ سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين؛ لأنَّ الحرام مما يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة أيضاً، وإنَّما اكتفى بالأولويَّة؛ لأنَّ الإضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في إدخالها التَّعريف.

واعلم أنَّ للأشاعرة في تفسير الرِّزق أقوالاً: والذي ذكره الشَّارح هو الملائم لكلام المصنِّف فيما بعد؛ فأحدها: أنَّه كل ما انتفع به حيٌّ سواء كان بالتَّغذي أو غيره، قال السَّيد السند رحمه الله: هو مذهب الأشاعرة، وقال الآمدي: هو المعتمد خلافاً لمن خصَّه بالمتغذِّي.

وأورد عليه أولاً: بأنَّه يلزم أن يكون العاريَّة رزقاً. وثانياً: أنه يجوز أن يأكل شخص رزق غيره؛ لجواز أن ينتفع أحدهما باللَّبن تطوُّلاً والآخر شرباً.

وأجيب: بالتزامه لقوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣] لكن لا يلائم قول المصنِّف رحمه الله: ولا يأكل إنسان رزق غيره.

الثاني: ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، فهو مختار الشَّارح في «التهذيب» وهو كالأول، وأفضل منه؛ لاشتماله على الإضافة.

الثالث: أنَّه شيء خصَّه الله تعالى بالحيوان ومكنه من الانتفاع به، وهو مختار البيضاوي وهو أعم من الأول؛ لعدم اشتراط الانتفاع بالفعل، ويرد عليه: أنَّ مأكول الدَّواب رزق ولا تخصيص.

(**وعند المعتزلة: الحرام ليس برزق؛ لأنَّهم فسروه تارةً بمملوك**) أي: المجعول ملكاً، والجاعل هو الله تعالى، فالتَّفسير مشتمل على الإضافة (**يأكله المالك**) أورد عليه أولاً: المغصوب والمسروق إذا أكلهما من يملك شيئاً

آخر ، ودفعه ظاهر: بأنَّ المراد مالك المأكول. وثانياً: خمر المسلم وخنزيره إذا أكلهما ، وكذا خمر الكافر وخنزيره عند من يجعلهم مخاطباً بالفروع.

وأجيب: بوجوه: أحدها: أنَّ المراد بالمملوك المجعول ملكاً بالإذن الشَّرعي.

ثانيها: أنَّ المعتزلة لا يسمون الحرام ملكاً.

ثالثها: أنَّ المراد هو الملك من حيث الأكل والخمر والخنزير ليسا مملوكين من حيث الأكل.

(وتارة بما لا يمنع) في الشَّرع **(من الانتفاع به وذلك)** أي: ما لايمنع أو كلاهما **(لا يكون إلا حلالاً)** إن قلت: يدخل المباحات كحطب الصَّحراء مع أنها لا تسمى رزقاً.

وأجيب: بتخصيص الانتفاع بالأكل ويرد عليه سمك البحر. **(لكن يلزم على الأول ما يأكله الدَّواب رزقاً)** لأنَّه لا ملك لها مع أنَّ كون الدَّواب غير مرزوقين باطل لغةً وعرفاً وشرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

ويلزم **(على الوجهين أنَّ من أكل الحرام طول عمره)** ولم يأكل الحلال أصلاً، وهذا في الطفل بأن يرضع الشاة المغصوبة **(لم يرزقه الله تعالى سبحانه أصلاً)** واللازم باطل؛ لوجهين: أحدهما: إجماع السلف قبل ظهور المعتزلة ، وهذا الوجه في «الموقف» وشرحه.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] لأن وقوع النكرة بعد النَّفي مع من الاستغراقية يفيد عموم الحكم لكل دابة ، وهذا الوجه في «شرح المقاصد».

وأجيب عن هذا الوجه بوجوه: الأول: أنه تعالى ساق إليه كثيراً من المباحات لكنه أعرض عن كسبها ، فيندفع الإيراد عن التَّعبير الثَّاني.

قلت: مدفوع بصبي غذِّي بالحرام ولم يبلغ حد الكسب.

الثاني: أنا لا نتصوَّر حيواناً لم يرزقه الله سبحانه وتعالى أصلاً؛ فإن الجنين يتغذَّى في الرَّحم بالدَّم وهو حلال عليه، ولأنَّ الرِّزق كل ما ينتفع به، فكونه متمكناً في الرَّحم رزق له، ثم إذا تولد بانتفاعه بالهواء للتنفُّس رزق.

أجيب: بأنَّ الجنين ليس دابة في الأرض، والتَّنفس لا يسمى رزقاً لغة وعرفاً وشرعاً.

الثالث: أنه منوقض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

واعلم أن بعض المحقِّقين كالإمام الرازي وغيره قرروا الكلام على وجه لا ينتفع بهذه الأجوبة: وهو أنَّه لو لم يكن الحرام رزقاً كان المتغذي بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون غذاء كشهرين مثلاً مرزوقاً بالمأكول، والثاني باطل: لأنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] يدلُّ على أنه تعالى متكفِّل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان من المأكول وغيره.

(ومبنى هذا الاختلاف) أي: أن الحرام رزق عندنا لا عند المعتزلة **(على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرِّزق، وأنه لا رازق إلا الله وحده)** قيل: من عطف اللازم على الملزوم، وعندي: أنَّه عطف تفسيري؛ لأنَّه شائع مشهور خلاف الأول. **(و)** على **(أن العبد يستحقُّ الذَّم والعقاب على أكل الحرام و)** على أن **(ما يكون مستنداً إلى الله تعالى)** أي: منسوباً إليه **(لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الذَّم والعقاب)** فهذه مقدِّمات ثلاث: الأولى: أنَّ الرِّزق مضاف إلى الله تعالى فقط، الثانية: أن آكل الحرام معذَّب، الثالثة: أن كل ما يضاف إلى الله سبحانه فلا عذاب عليه، والمقدِّمتان الأوليان اتَّفق عليهما الطَّرفان، والثالثة محل الخلاف فأثبتها المعتزلة فقالوا: لو كان الحرام رزقاً لم يكن عليه عذاب، وأنكرها الأشاعرة؛ ولذا خصَّها بالجواب فقال: **(والجواب؛ أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره)** أي: الذَّم والعقاب على الحرام إنما هو لأنَّ العبد كسبه بالأسباب الممنوعة، فهو من هذه الحيثيَّة قبيح

وإن ساقه الله تعالى ، وبالجملة : السوق حسن والمسوق قبيح ؛ لما تقرَّر من أن إرادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ، ومن الأدلَّة الواضحة على أنَّ الحرام رزق حديث صفوان بن أمية قال : كنا عند رسول الله ﷺ إذ جاء عمرو بن قرة فقال : يارسول الله ﷺ ؛ إن الله كتب عليَّ الشِّقوة فلا أراني أرزق إلا من دفِّي بكفِّي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة ، فقال ﷺ: «لا آذن لك ولا كرامة كذبتَ أي عدو الله ، لقد رزقك الله طيِّباً حلالاً فاخترت ما حرَّم الله عليك من رزقه مكان ما أحلَّ الله لك من حلاله» رواه ابن ماجه .

(وكلٌّ يستوفي) أي : يستتم **(رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً)** فإذا مات لم يبق من رزقه شيء **(لحصول التَّغذي بهما جميعاً)** تعليل لكون الحرام رزقاً **(ولا يُتصور)** أي : لا يمكن **(أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه؛ لأن ما قدَّره الله تعالى غذاء للشَّخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره)** وإلا لزم الجهل والعجز تعالى عن ذلك ، وهذا وجوب وامتناع بالغير ، **(وإما بمعنى الملك فلا يمتنع)** أي : إذا فسَّر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة فلا يمتنع أن لا يأكل إنسان رزقه ، أو يأكل غيره رزقه .

والحق عندي : أن الرِّزق مستعمل بكل من تفسير الأشاعرة والمعتزلة ، ومن الثاني قوله تعالى : ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣] والحمل على مجاز المشارفة مما لا ضرورة إليه .

بقي ههنا بحث : السِّعر ولم يذكره المصنِّف رحمه الله ، والسِّعر بالكسر : تقدير قيمة الشَّيء طعاماً أو غيره ، فإن قلَّ القيمة فهو رخص ، وإن كثر فهو غلاء ، وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة ؛ لأنَّه اتِّفاق المتبايعين على ثمن مخصوص ، وقال بعضهم : من فعل العبد بالتَّوليد ؛ لأنَّ الغلاء من الادِّخار ، والرُّخص من تركه ، وقال الأشاعرة : هو فعل الله تعالى وإن كان له في الظاهر أسباب واقعة باختيار العباد .

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في الهداية والإضلال

اعلم أن الله سبحانه وصف نفسه بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر: ٨] واختلف في تفسيرهما؛ فقال بعض الأشاعرة: الهداية: خلق الطَّاعة في العبد ، والإضلال: خلق المعصية فيه بناءً على أصلهم من استناد خلق الكل إلى الله تعالى ، وخالفهم المعتزلة زاعمين أنَّ خلق الطَّاعة ينافي استحقاق الثَّواب ، وخلق المعصية ينافي استحقاق العقاب ، وأيضاً: هو قبيح؛ وفسَّروا الهداية ببيان طريق الصَّواب والإضلال بوجدانه العبد ضالاً إلى غير ذلك من التَّأويلات الباردة.

قال المصنِّف رحمه الله: (**والله تعالى يضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى: خلق الضَّلالة والاهتداء**) عند الأشاعرة (**لأنَّه الخالق وحده**) فتكون أفعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة أو معصية (**وفي التَّقييد**) أي: تقييد الإضلال والهداية (**بالمشيئة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق**) كما زعمت المعتزلة (**لأنَّه**) أي: بيان الطَّريق (**عام في حقِّ الكل**) من الضَّالين والمهتدين ، فيكون التَّقييد ضائعاً ، وقد أشار الحق سبحانه بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٥٢] إلى أن البيان عام والهداية خاصة.

(**ولا الإضلال**) أي: إشارة إلى أنه ليس الإضلال (**عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسمية الإضلال**) أولت المعتزلة الإضلال بوجوه: أحدها: أن همزة الأفعال قد تكون لوجدان المفعول على صفة كقول بعض العرب: حاربناكم فما أجبناكم ، وسألناكم فما أبخلناكم؛ أي: ما وجدناكم على صفة الجبن

والبخل ، فمعنى قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ [الرعد: ٢٧] يجده على صفة الضَّلالة ، فلا يلزم أن يكون الضَّلالة مخلوقه تعالى.

ثانيها: أنَّ معناه تسمية العبد ضالاً كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩] أي: سموهم إناثاً للقطع بأنه لا قدرة لهم على جعل الحقيقي ، وهذا التَّأويل لقدماء المعتزلة فدفعهما الشَّارح بقوله: **(إذ لا معنى لتعليق ذلك)** أي: الوجدان والتَّسمية بمشيئة الله تعالى) أما الوجدان: فهو العلم ، والحق سبحانه عالم بكل شيء شاء ذلك أو لم يشاء ، وأما التَّسمية ففيهما نظر ، لأنَّها مما يصحُّ تعليقه بالمشيئة ، ويمكن الجواب بأن قولك: يسمي الله من يشاء بالضَّال يفيد أنَّ التَّسمية موكولة إلى محض مشيئته من غير نظر إلى وصف المسمَّى ، فيجوز أن يسمى العبد الصَّالح ضالاً ، وذلك باطل ، وقد يوجه بأن التَّسمية موقوفة على اختيار العبد الضلال ، فهي مقيَّدة بمشيئة العبد لا بمشيئة الحق سبحانه.

ثالثها: أن الإضلال كناية عن منع الألطاف الجاذبة إلى الخير ، وأورد عليهم: أن المنع بخل فلا يجوز على أصلكم.

فأجابوا: بأنَّه علم أن الألطاف الجاذبة لا تنفع فيهم ، ويرد بأنه يلزم غلبة إرادتهم على إرادة الحقِّ سبحانه.

رابعها: أن الإضلال هو التَّعذيب والإهلاك ، ويدفعه فوات حسن المقابلة بين الهداية والإضلال.

خامسها: أنَّ المضل هو الشَّيطان ولكن نسب الفعل إلى الله تعالى مجاز ، لأنَّه خالق الشَّيطان ، ويدفعه أنه يلزم على أصلكم أن لا يخلق الشَّيطان؛ لأنَّكم لا تجوزون أن يخلق الله تعالى الضَّلال في مكلَّف واحد فكيف تجوزون خلق من أضل أكثر الخلق؟!

ثم اعترض على الأشاعرة بأنَّه لو كان الهداية خلق الطَّاعة لما نسبت إلى النَّبي ﷺ؛ إذ لا خالق عندكم غير الحقِّ سبحانه مع أنَّكم تقولون: رسولها وكذا لو كان الإضلال خلق المعصية لم ينسب إلى الشَّيطان فأجاب بقوله: **(نعم؛ قد**

يضاف إلى النَّبي ﷺ مجازاً بطريق التَّسبيب) فإنَّ من أقسام المجاز نسبة الفعل إلى السَّبب كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] نسبت الزِّيادة إلى الآيات مع أنها فعل الله سبحانه؛ لأنَّ الآيات سببها.

(كما يسند إلى القرآن): ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى﴾ [الإسراء: ٩].

(**وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازاً**) لأنَّه السَّبب بإيقاع الوسوسة (**كما أسند إلى الأصنام**) كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [ابراهيم: ٣٦] والملخَّص: أن الإسناد إلى القرآن والأصنام مجاز بإجماع الطَّرفين؛ لأنَّ حقيقة الهداية والإضلال لا يتصور إلا من فاعل مختار فكذا الإسناد إلى الرسول والشيطان الرجيم يكون مجازاً، ولما كان المنقول عن كل من الأشاعرة والمعتزلة في تفسير الهداية أقوالاً مختلفة أراد تفصيلها بقوله: (**ثم المذكور في كلام المشائخ**) من الأشاعرة أن (**الهداية عندنا خلق الاهتداء**) أي: الطاعة، وهذا التفسير هو المختار، وأورد عليهم نحو قوله تعالى ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] إذ لو كان الهداية خلق الاهتداء لم يتخلف الاهتداء عنها، فأجاب بقوله: (**ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدعوة والدلالة إلى الاهتداء**) وهذا مجاز مرسل من باب إطلاق المسبب وإرادة السبب؛ لأن الدلالة والدعوة من أسباب الهداية، ومن هذا المجاز قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا﴾ [غافر: ١٣] أي: مطراً ينبت به الحب، قيل: وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ [الأعراف: ٢٦] أي: مطراً ينبت منه القطن.

وأجيب: بوجه آخر وهو أنه يحتمل أن ثمود آمنوا ثم ارتدوا، وفيه: أنهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع (**وعند المعتزلة**) الهداية (**بيان طريق الصواب**) لا خلق الطاعة؛ لأن العبد خالق لأفعاله عندهم (**وهو باطل لقوله تعالى**: ﴿إِنَّكَ﴾) يا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (﴿لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]) وذلك لأنه ﷺ بين الطريق لكل واحد، فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق.

وأجيب: بأنه كقوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال: ١٧] أي: إنك لا تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث أيدك بالمعجزات، ودفع أولاً: بأنه لا وجه في التخصيص بمن أحببت، ورد: بأن ذلك من سبب النزول، وثانياً: بأنه لا يلائم المشية في قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [القصص: ٥٦] والآية نزلت في أبي طالب كان عم النبي ﷺ وهو يحب إسلامه، وكان أبو طالب يربيه في صغره ويحفظه عن أذى قريش بعد النبوة، وله قصائد في مدح النبي ﷺ وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجدمنه الإذعان والتسليم وترك ملة الكفر، وكان يقول: يا ابن أخي أنت نبي صادق، ولكني اخترت النار على العار، كذا ذكره غير واحد من المفسرين والمؤرخين.

(ولقوله عليه الصلاة والسلام: «اللهم اهد قومي) فإنهم لا يعلمون» رواه البيهقي في «شعب الإيمان» بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد. كذا ذكره القاري الهروي **(مع أنه)** تعالى أو ﷺ **(بيّن)** لهم **(طريق الثواب ودعاهم إلى الاهتداء)** فلوكان الهدايةبيان الطريق لم يكن للدعاء معنى؛ لأن الدعاء إنما هو لطلب ما لم يحصل، وكذا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٦] أورد عليه أنه مصروف عن الظاهر عند أهل السنة أيضاً إذ الاهتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه، فلا بد من تأويله بطلب الزيادة أو التثبيت، وليس هذا التأويل أولى من تأويل المعتزلة إياه بطلب زيادة البيان، وعندنا فيه نظر؛ لأن البيان إنما هو ليفيد العلم، وإذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثير فائدة، أما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة.

ثم اعلم أن ما ذكر تفسير بعض الأشاعرة وبعض المعتزلة وهذا البحث مذكور في كتب الكلام، وللبعض من الفريقين تفسير آخر مشهور مخالف للأول، والبحث فيه مذكور في كتب التفسير عند قوله تعالى: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ٢] فأشار إليه بقوله: **(والمشهور أن الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة إلى المطلوب)** أرادوا الإيصال بالفعل، وإلا لم يكن بينه وبين المعنى الثاني خرق وهذا التفسير يلائم التفسير الأول للأشاعرة.

إن قلت: هذا باطل على أصول المعتزلة؛ لأن الإيصال بالفعل يستلزم كون الوصول بقدرة الحق سبحانه واختياره فينافي الثواب.

أجيب: بأن العبد عندهم يصل بقدرته واختياره وليس من الله سبحانه إلا الدلالة، حتى لو لم يدلهم الحق سبحانه لأمكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالاً، وظهر به الفرق بين هذا التفسير للمعتزلة والتفسير الأول للأشاعرة؛ لأن الوصول عندهم بخلق الله سبحانه، ويستحيل بدونه، واستدل صاحب «الكشاف» على صحة هذا التفسير بوجوه ثلاثة: الأول: أن البلغاء يستعملون الهداية في مقابلة الضلال؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤] وعدم الوصول إلى المطلوب معتبر في الضلالة، فيجب أن يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل.

وأجاب عنه الإمام: بأن الهدى غير الاهتداء، ومقابل الأول الإضلال، وثاني الضلال، ورد بوجهين: أحدهما: لا فرق إلا باللزوم والتعدي، واعتبار الوصول في اللازم يستلزم اعتباره في المتعدي، وفي الاستلزام نظر، ودفع بأنه لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة، إلا أن الأول انفعال والثاني فعل، فالاستلزام ظاهر، ورده السيد السند رحمه الله: بأنه يرجع إلى الوجه الثاني من الثلاثة.

ثانيهما: أن المقابل هو الضلال المبين لا مطلق الضلال، فيجوز أن يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخلاً في الهدى.

أجيب: بأن الكلام مسوق للتعريض على سبيل الإنصاف لعل السامع يتلقاه بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله، وهذا لا يلائم إدخال الضلال في الهدى، فعلم أن التوصيف للتنبيه على أن المخاطب في ضلال ظاهر إلا للتقييد.

الوجه الثاني: أن الإنسان يمدح بكونه مهدياً كما يمدح بكونه مهتدياً، والمدلول لا يستحق المدح ما لم يصل، بل لو لم يصل لاستحق الذم.

وأجيب أولاً: بأن التمكن من الوصول إلى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافيه المذمة على عدم الوصول، كما أن العلم بلا عمل يذم مع أن العلم في

نفسه فضيلة عظمى ، ودفع بأنهم لا يفرقون في المدح بين مهدي ومهتدي، وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما .

وثانياً: بأن غير المنتفع من الهدى إنما لا يسمى مهدياً؛ لأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المطلوب كانت كالمعدوم ، وهذا الجواب للإمام، ودفع تارة: بأن المجاز خلاف الأصل ، وتارة: بما ذكره البيضاوي أنه لا يقال: مهديٌّ إلا لمن اهتدى بالاستقراء، فلو كان مجازاً لزم وجود مجاز لا حقيقة له وهو مستبعد ، ومنع : بأنه من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائره كثيرة .

الوجه الثالث: أن العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال: هديته فاهتدى، كقولهم: قطعه فانقطع ، فكما أن الانقطاع لازم للقطع، فكذا الاهتداء للهداية .

أجيبَ بوجوه: أحدها: أن اللزوم في المطاوع ممنوع؛ لقولهم: أمرته فلم يأتمر ، وهذا الجواب للإمام ، ورد أولاً : بأن حقيقة الائتمار صيرورته مأموراً وهو بهذا المعنى مطاوع ، وثم استعمل في الامتثال مجازاً ، ثم صار حقيقة عرفية؛ وهو بهذا المعنى ليس مطاوعاً .

ثانياً: بأنه نادر، والحجة في اللغة بالشواذ .

وثالثاً: بأن الاستلزام في المطاوعة قد لا يحصل إذا كان المفعول مختاراً؛ لئلا يلزم سقوط اختياره .

وثانيها: أنا لا نسلم المطاوعة في هدى واهتدى؛ لقولهم: هداه فلم يهتد ، ورد: بأنه مجاز من عدم الوصول، هذا ما أوردناه تشحيذاً للخواطر أما الجزم بالحق في نحو هذه المسألة فدونه خرط القتاد .

(وعندنا) الهداية **(هي الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل)** ويستدل عليه بقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾ [فصلت: ١٧] وهذا التفسير هو التفسير الأول للمعتزلة أو قريب منه؛ ولذا احتج الفاضل الخيالي على رد تفسير الأول

للمعتزلة بما احتج به صاحب «الكشاف» على صحة التفسير الثاني لهم وذا من العجائب.

بقي ههنا أبحاث: الأول: إن قلت ما السبب في اختلاف النقل عن الأشاعرة؟

أجيب: بأن مرادهم من الأول المعنى الشرعي المستعمل في غالب استعمالات الشرع للهداية المنسوبة إلى الحق تعالى، ومن الثاني المعنى اللغوي أو العرفي، ثم لا يخفى أن الخلاف الأول كلامي مبني على مسألة خلق الأفعال، وأما الثاني فلغوي لا يدعو إليه غرض شرعي، بل مرجعه تتبع الاستعمالات، ولا غرض للمتكلم في البحث عنه؛ ولذا وافق بعض الأكابر فيه المعتزلة.

وعندي: أن أول ما نشأ الخلاف الثاني هومن غلط الناظرين في «الكشاف»؛ فإن الزمخشري اختار الدلالة الموصلة، واعترض عليه الإمام الرازي في «التفسير الكبير»، واختار الدلالة المطلقة نظراً إلى استعمال العرب لا بناء على رعاية المذهب، فزعم الناس أن الأول للمعتزلة والثاني للأشاعرة، كما أن الزمخشري اختار أن اللام في (الحمد لله) للجنس، واختار بعض المفسرين هنا الاستغراق، فزعم المتأخرون أن كون اللام في (الحمد) للجنس مذهب المعتزلة، وللاستغراق مذهب أهل السنة مع أنه لا يتعلق بذلك شيء من المذاهب.

البحث الثاني: قال بعض المحققين: الظاهر من تتبع اللغة هو أن الهداية الدلالة على الطريق وفي الهداية: راه نمودن فهو حقيقة في هذا المعنى، ومجاز في الدلالة الموصلة، فهذا مختار الإمام الرازي، وقال صاحب «الكشاف» بالعكس، وقال الزجاج والواحدي: موضوع للقدر المشترك وهو البيان، ولا يخفى عليك أنه لا بأس على من يعتقد أحد هذه الأقوال، وأن البحث في ترجيح بعضها على بعض في هذا الفن خروج عن القانون إلا استطراداً، وأن دعوى التجوز يوهن استدلالات المستدل من أي جانب كان.

البحث الثالث: إفساد الشارح في «شرح الكشاف» أن الهداية متعد بنفسها إلى المفعول الثاني وبإلى وباللام، ومعناه على الأول: الإيصال، وعلى الآخرين: إراءة الطريق نحو: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٦]. والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [فصلت: ٥٦] فزاد قوله: ﴿ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: ١٤٢] في الآية، وزل عن الصراط المستقيم.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في أنه لا يجب على الله شيء

خلافاً للمعتزلة؛ احتج أهل السنة بوجوه: أحدها: أنه إن استحق بترك الواجب ذماً كان ناقصاً بنفسه مستكملاً بفعله وهو محال ، وإن لم يستحق الذم فلا وجوب.

ثانيها: أن الوجوب فرع الحكم، ولا يحكم على الله سبحانه شيء.

ثالثها: أن الوجوب الشرعي مسلّم؛ لأنه فرع التكليف ، والتكليف منه لا عليه ، وكذا الوجوب العقلي؛ لأنه مبني على عقلية الحسن والقبح وفيه عندنا نظر؛ لأن الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حققه صاحب «المواقف» ، وقد تقرر تنزيه الواجب عن النقص؛ ولذا اختار الماتريدية أن ما يستقبحه العقل جداً يجب تنزيه الله الواجب عنه تعالى ، والله أعلم.

قال المصنف رحمه الله: **(وَمَا هُوَ أَصلَحُ لِلْعَبدِ فَلَيس بِوَاجِبٍ عَلَى اللهِ تَعَالى)** خلافاً للمعتزلة ، ولهم فيه مذاهب: أحدها: للجبائي قال: يجب أن يعطي الله العبد ما علم أنه أنفع له في دينه ويلزم تركه الواجب في من مات كافراً.

ثانيها: لبعض معتزلة البصرة قالوا: يجب على الله تعالى أن يعرض العبد على الثواب وإن علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً ، ويلزمهم ترك الواجب في من مات صغيراً.

ثالثها: لمعتزلة بغداد قالوا: يجب الأصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى ما هو الأوفق بالحكمة وتدبير نظام العالم ، فيجب خلق الكافر الفقير المعذب في الدارين؛ لكونه مشتملاً على حكم عظيمة وإن لم يكن أصلح في حق هذا

الكافر ، وهذا المذهب لا يرد عليه شيء من المفاسد التي ذكر الشارح رحمه الله ، ويوافقه كثير من كلمات أهل السنة من الماتريدية كما يذكره الشارح في بحث إرسال الرسل ، لكن الماتريدية يفرقون في اللفظ فيقولون: بعث النبي ﷺ واجب من الله لا عليه.

(وإلا) أي: لو كان واجباً **(لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا)** بالفقر **(والآخرة)** إذ العدم أصلح له من العذاب الدائم ، وإن خلقه أماته طفلاً أو سلب عقله ، **(ولما كان له)** تعالى **(منة على العباد، واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات؛ لكونها)** أي: الهداية والإفاضة **(أداءً للواجب)** وفي التنزيل: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَـٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧] وشكره واجب إجماعاً ، ويورد عليه: أن العبد محمود ومثاب على الطاعات الواجبة ، والجواب أولاً: أن الاستحقاق ممنوع عندنا بل الثواب فضل منه تعالى ، وثانياً: بأن معنى أداء الواجب فعل ما يكون تركه محالاً وعدم المنة على العباد، والاستحقاق على هذا ظاهر؛ لخروجه عن اختيار ، واعترض عليه: بأن الأب يكون له منة واستحقاق شكر على الابن في شفقته عليه مع أنه لا اختيار له في الشفقة.

أجيب: بأنه ممنوع بل المنة له في الخدمة الاختيارية.

(ولما كان امتنانه) أي: وضع المنة **(على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل)** هو فرعون هذه الأمة **(إذ فعل الله تعالى بكل منهما غاية مقدورة من الأصلح له)** إذ مذهبهم أن كل ما قدر الحق سبحانه عليه من الأصلح فهو واجب **(ولما كان لسؤال العصمة)** عن الذنوب **(والتوفيق)** على الطاعات **(وكشف الضراء)** أي: الشدة **(والبسط)** أي: سؤال الكثرة **(في الخصب والرخاء)** وكلمة **(في)** متعلقة بالبسط؛ أي: كثرة الخصب والرخاء **(معنى)** اسم كان، مع أنه قد ثبت سؤال هذه الأمور عن الله سبحانه في الأحاديث الصحيحة وإجماع الأمة ، بل جاء تعليم السؤال ببعضها في القرآن؛ **(لأن ما لم يفعله)** الحق سبحانه من كشف البلاء وكثرة الرخاء **(في حق كل واحد)** من العباد **(فهو مفسدة)** بفتح الميم؛ أي: فساد أو محل فساد ضد المصلحة **(له)** أي: لكل واحد **(يجب على**

الله تركها) إذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى **(ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العبد شيء)** أي: لا يقدر الحق سبحانه أن يفعل بأحد منهم خيراً **(إذ قد أتى بالواجب)** أي: بجميع ما يجب عليه من مصالحهم؛ إذ لو كان شيء منها باقياً في قدرته ولم يفعله كان تركاً للواجب ، فيلزم أن تكون مقدوراته متناهية وهو محال.

(ولعمري) بفتح اللام والعين وسكون الميم ، واللام للقسم ، والعمر: هو الحياة مبتدأ محذوف الخبر؛ أي: حياتي مقسم به ، وهذا القسم عجيب من الشارح؛ فإن القسم بغير الله تعالى حرام ، وغاية التوجيه أن يقال: أراد الحلف بخالق عمره.

إن قلت: كيف حلف الله سبحانه بالشمس والضحى والليل والنهار؟

أجيب أولاً: بأنه لا يسأل عما يفعل ، وثانياً: بأنه على الحذف؛ أي: خالقها **(أن)** بالكسر **(مفاسد هذا الأصل)** أي: القاعدة **(أعني: وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى ، وأكثر من أن يحصى)** أي: أظهر من ذي الخفاء وأكثر من ذي الإحصاء ، ولا يبعد أن يتضمن أفعل التفضيل لفظ البعيد ويكون من متعلقه به ، فالمعنى: أظهر بعيداً من الخفاء وأكثر بعيداً من الإحصاء ، وقد ذكر في «شرح المقاصد» مفاسدة كثيرة لهذا الأصل ، ومنها: أنه يلزم أن لا يخلد الكافر في النار؛ لأن الأصلح الخروج لا بل عدم الدخول.

ومنها: أنه يلزم أن لا يموت المحسن إلا بعد آلاف سنة؛ ليزيد أعمال خيره.

ومنها: أنه يلزم أن لا يعيش العاصي زماناً كثيراً؛ لأن طول عمره زيادة في المعاصي.

ومنها: أن لا يخلق إبليس؛ لأنه مبدأ الشرور والقبائح في العباد.

(وذلك) أي: ظهور مفاسدهم وكثرتها **(لقصور نظرهم في المعارف الإلهية)** جمع معرفة؛ أي: لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا كمال صفاته **(ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طبائعهم)** كقولهم: يجب على السيد أن يفعل

بعبده ما ينفعه ولا يضره **(وغاية متشبثهم)** أي: أقوى دليلهم وهو اسم مفعول أو ظرف من التشبث وهو التمسك والالتصاق بشيء **(في ذلك)** في وجوب الأصلح **(أن ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهاً)** بفتحتين أي: جهلاً؛ لأنه إن تركه مع العلم بكونه أصلح فبخل، أو بدونه فجهل.

(وجوابه: أن منع ما يكون حق المانع) المراد بما: هو ما يعتقده الناس مصالح من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة، وبالمانع: الحق سبحانه والحال أنه **(قد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه)** ضد البخل؛ أي: كرم المانع **(وحكمته وعلمه بالعواقب)** أي: بأن عاقبة هذا الأمر خير وهذا الأمر شر **(يكون محض عدل وحكمة)** خبر أن؛ أي: إذا كان الشيء حق الشخص الحكيم فمنعه عن رجل لا حق له، فهذا المنع عدل وحكمة ولا بخل وجهل، فكذا فيما نحن فيه.

أما كون المنع عدلاً: فلأنه تعالى إنما منع حقه لا حق العبد إذ العبد لا يستحق شيئاً بنفسه، بل العطاء فضل، والمنع عدل لا بخل؛ إذ البخل: هو أن يمنع الغني حق الفقير الثابت في ماله.

وأما كونه حكمة: فلأنه حكيم وأسرار حكمته تعالى وعلمه بالمصالح أجل وأعلى وأدق وأخفى من أن تدركها العقول القاصرة، فلا يلزم من عدم معرفتها عدمها في نفسها، وملخص الجواب: أن فعل الله تعالى كله حكمة ومصلحة وإن لم نعرفها، فيجوز له أن يترك الأصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها إلا هو، ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترك.

ثم يجب أن يعلم أن هذا الجواب مبني على تسليم الحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية، أما على طريق الأشعري فالجواب: أنه لا يقبح من الله شيء، وإنما اختار الشارح الأول؛ لأنه أقرب إلى المعقول، واحتج بعض المعتزلة بأن الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي إليه وانتفاع المانع.

أجيب: بأن هذا وجوب الفعل عنه؛ أي: لزوم صدوره عند تمام العلة ولا نزاع فيه، إنما النزاع في وجوب الفعل عليه؛ أي: استحقاق الذم على الترك.

(**ثم ليت شعري**) الشعر بالفتح: العلم، وخبر ليت محذوف؛ أي: ليت علمي حاصل، فظاهر هذا التركيب: التمني لحصول العلم لنفسه، والمطلوب منه تعريض المخاطب بأنه لا علم له (**ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؟**) استفهام (**إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر**) لأنه تعالى منزه عن أن يذم أو يعاقب؛ أما العقاب: فلأنه غير متصور، وهذا باتفاق الطرفين، وأما الذم: فلأنه المالك فله التصرف في ملكه كما شاء، وهذا مبني على أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، ويورد: بأن السيد لا يملك قتل عبده، والجواب: أن هذا للقبح الشرعي، وأيضاً: ليس مالكيته كمالكية الحق سبحانه.

(**ولا لزوم صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن**) أي: لا يقدر الله سبحانه (**من الترك بناء**) علة لعدم التمكن (**على استلزامه**) أي: الترك (**محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل ونحو ذلك**) من النقائص (**لأنه**) أي: حمل الوجوب على هذا المعنى (**رفض لقاعدة الاختيار**) أي: كون الصانع مختاراً؛ لأن عدم القدرة على ترك الفعل اضطرار، وهو منزه عن ذلك (**وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار**) العوار بالفتح، وقد يضم: العيب والنقصان؛ أي: الفلسفة التي عيبها ظاهر؛ أي قول: بالإيجاب، وهو مذهب الفلسفة الباطل بإجماع الأشاعرة والمعتزلة.

والملخص: أن للوجوب معنيين: شرعي، وعقلي، الأول: غير متصور في الله سبحانه، والثاني: مذهب فلسفي فاسد لا معنى للوجوب على الله سبحانه، وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجوه: أحدها: أن معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك فهذا معنى ثالث.

قلت: وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية، ودفع: بأن الإخلال بالحكمة نقص محال عندهم، فيستحيل ترك الأصلح لاستلزامه المحال وإن جاز بالنظر إلى نفسه، فهو كقول الفلاسفة: إن العالم لازم لذاته تعالى؛ لاشتماله على المصالح وإن كان ممكناً في نفسه.

وعندي: أن بين القولين فرقاً وهو أن الفلاسفة لا يجعلون للصالح داعية إلى إيجاد العالم وإن كانت لازمة له بخلاف المعتزلة؛ فإن المصالح دواعي

عندهم ، وأيضاً : لا يخفى أن المنكر من الفلاسفة إنما هو الإيجاب المنافي لوجود القدرة والاختيار ووجوب الصدور للعوارض لا يستلزم الإيجاب ، كما أن تقدم علم الله تعالى بأفعاله لا ينافي اختياره فيها .

ثانيها : أن المعنى أنه يفعله ألبتة ولا يتركه وإن جاز الترك كما في العاديات ، فإنا نقطع بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً في هذا الآن مع أنه جائز ، وهذا تأويل متأخيري المعتزلة ، فعلى هذا ليس شيء من الفعل أو الترك واجباً حتى يستحيل الطرف الآخر كما يقوله الفلاسفة ، وبأنه لم يبق من الوجوب إلا الاسم .

قلت : لكن العادي أقرب الممكنات إلى الواجب ؛ لاشتراكهما في جزم العقل بوقوعهما .

ثالثها : ما نقل عن بعض المعتزلة وهو أن معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم عند العقل .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في المعاد

قال المصنف رحمه الله **(وَعَذَابُ القبرِ)** مبتدأ ، والخبر : ثابت ، والإضافة بمعنى: في ، وقيل: عذاب أهل القبر على حذف المضاف ، والمراد به: عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء كان الميت مقبوراً أم لا ، وإنما أضيف إلى القبر نظراً على الغالب **(للكَافِرِينَ)** الصحيح : أن عذابهم غير منقطع إلى يوم القيامة كما نطق بالأحاديث ، وذكر النسفي في «بحر الكلام»: أن الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان ، **(ولِبَعْضِ عُصَاةِ المُؤمِنينَ)** قال النسفي في «بحر الكلام» : المؤمن العاصي يعذب في قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ، ثم لا يعود إليه يوم القيامة انتهى. وقال السيوطي: هذا يحتاج إلى دليل.

قلت: السيوطي أعرف من النسفي بالأحاديث والآثار ، وفي الحديث: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سأل جبرئيل وميكائيل في الرؤيا عن رجل يدق رأسه بحجر ، فقالا: (إنه الرجل يأخذ القرآن فيرفضه وينام عن الصلاة المكتوبة يفعل به هذا إلى يوم القيامة) رواه البخاري.

(خص البعض ، لأن منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب) فمنهم الشهداء؛ فعن مقداد بن معد يكرب قال: قال رسول الله ﷺ: «للشهيد عند الله ست خصال: يغفر له في أول وقعة من دمه ، ويرى مقعده من الجنة ، ويجاز من عذاب القبر. . . » الحديث رواه الترمذي ، وعن خالد بن عرفطة رضي الله عنه مرفوعاً: «من قتله بطنه لم يعذب في قبره» رواه ابن ماجه. وعن أنس رضي الله

عنه مرفوعاً: «من مات يوم الجمعة وقيَ عذاب القبور» رواه أبو يعلى. وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «من قرأ ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ كل ليلة منعه الله بها عذاب القبر» رواه النسائي.

(**وَتَنعِيمُ أَهلِ الطَّاعةِ في القَبْرِ بِمَا يَعلَمُهُ اللهُ ويُرِيْدُه**) الجار متعلق بالعذاب والتنعيم إشارة إلى أن هذا الاعتقاد المجمل كافٍ، وأما البحث عن كيفيتها فغير لازم؛ لغموضه ودقته، ويحتمل أن يتعلق بالتنعيم فقط رفعاً للاستبعاد؛ فإن الوهم قد يستبعد من تنعيم أجزاء الميت ما لا يستبعد من تألمها كأنه يحصر التنعيم في الأكل والشرب ونحوهما.

(**وهذا**) أي: ذكر العذابُ والتنعيم معاً (**أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء**) علة للاقتصار (**على أن النصوص الواردة فيه أكثر**) وذلك لأن الوعيد أبلغ في الدعوة والزجر (**وعلى أن عامة أهل القبور**) بتشديد الميم؛ أي: أكثرهم (**كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر**) أي: أليق، هذا دليل المقتصرين، وإنما كان ما فعله المصنف رحمه الله أولى؛ لأن الاقتصار على أحد القسمين في مواقع البيان قد يوهم نفي القسم الآخر، ولأن المشروع هو اعتقاد العذاب والتنعيم معاً، ولأن عرف الشرع غالباً جمع البشارة والإنذار، ولأن التنعم حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره.

(**وَسُؤالُ مُنكَرٍ ونَكِيْرٍ**) منكر بفتح الكاف كما في «القاموس»: اسم مفعول من أنكره: إذا لم يعرفه، ونكير فعيل بمعنى: مفعول؛ أي: من لا يعرف، قال الحكيم الترمذي: سميا بذلك؛ لأن خلقهما لا يشبه خلق الإنسان ولا البهائم ولا الهوام وليس في خلقتهما أنس للناظرين، وزعم ابن يونس من علماء الشافعية: أن اسم ملكي المؤمن مبشر وبشير.

(**وهما ملكان**) شخصان من الملائكة، وقال الإمام الحليمي أحد عظماء الشافعية: والذي يشبه أن يكون ملائكة السؤال جماعة يسمي بعضهم منكراً وبعضهم نكيراً فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم، كما كان الموكل لكتابة عمل كل واحد منهم ملكين. (**يدخلان القبر**) عقب الدفن إذا رجع الناس عنه كما في

الحديث: «إنهما أسودان يجران أشعارهما كأن أصواتهما الرعد العاصف، وكأن أعينهما البرق الخاطف» رواه البيهقي.

(**فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه ، وقال السيد أبو شجاع**) هو أحد أعاظم علماء الحنفية: (**إن للصبيان سؤالاً**) قال القرطبي: يكمل لهم العقل ويلهمون الجواب ، وقال الضحاك بن مزاحم: يسألون عن الميثاق الذي سبق في صلب آدم عليه السلام ، واستدل هؤلاء بأن النبي ﷺ صلى على صبي ، وقال: «اللهم قِهِ العذاب» ، وأنكره قوم؛ لأن الصبي غير مكلف ، وفسروا الحديث بوحشة القبر ، قال السيوطي: هو الصحيح والصواب ، وبه أفتى شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني ، وقال النسفي في «بحر الكلام»: أطفال المؤمنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سؤال منكر ونكير. (**وكذا الأنبياء عند البعض**) والصحيح خلافه؛ لأنه قد صح أنه لا سؤال لبعض صلحاء الأمة فالنبي أولى؛ فعن أبي أمامة أن النبي ﷺ قال: «من رابط في سبيل الله أمنه الله فتنة القبر» رواه الطبراني وعن أبي عمرٍو قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله من فتنة القبر» رواه الترمذي ، وقال بعضهم: لا يسأل النبي عليه السلام عن ربه ودينه بل عن حال أمته ، وهذا غير بعيد؛ لأنه ليس فتنة.

(**ثَابِتٌ ، كل من هذه الأمور**) يريد تصحيح وقوع (ثابت) خبراً عن ثلاثة أمور بأن الضمير المستكن فيه راجع إلى كل واحد منها لا إلى مجموعها كقوله: ﴿ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ ﴾ [التوبة: ٦٢].

(**بالدّلائِلِ السَمْعِيَةِ**) أي: المسموعة من الشارع وهي الآيات والأحاديث (**لأنها أمور ممكنة**) غير مستحيلة (**أخبر بها الصادق**) وهو النبي ﷺ ، وقد تقرر أن الأمر الممكن الذي أخبر به الشارع يجب الإيمان به من غير تأويل، وأما الأمر المحال فالنص الوارد فيه مؤول مصروف عن الظاهر كالنصوص الموهمة لإثبات جسمية أو جهة للواجب تعالى نحو قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ ﴾ [الفتح: ٤٨] فإنها مؤولة بالقدرة ، وقوله: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه:٥] فإن الاستواء مسؤول بالعظمة التامة ، والقدرة القاهرة لما تمكن في النفوس من

أن العرش أعظم المخلوقات وأرفعها. **(على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى:** ﴿ٱلنَّارُ﴾) مبتدأ والخبر (﴿يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا﴾) والضمير لآل فرعون؛ أي: يحرقون بها من قولهم: عرض الأمير الأسارى على السيف: إذا قتلهم (﴿غُدُوًّا وَعَشِيًّاۚ﴾) أي: أول النهار وآخره، وهذا يحتمل أن يكون عبارة عن الدوام، ويجوز أن يكون على حقيقته فيكون عذابهم في غير هذين الوقتين بنوع آخر غير النار، وعن أبي هريرة أنه كان يقول في أول النهار: (ذهب الليل وجاء النهار، وعرض آل فرعون على النار، وفي العشية: جاء الليل وذهب النهار، وعرض آل فرعون على النار، فلا يسمع صوته أحد إلا استعاذ بالله من النار) رواه البيهقي، وعن الإمام الأوزاعي أحد أعاظم السلف: أن رجلاً سأله بعسقلان على ساحل البحر فقال: إنا نرى طيراً أسوداً تخرج من البحر فتعود عند العشي بيضاً قال: في حواصلها أرواح آل فرعون يعرضون على النار فتحرقها وتسود ريشها، ثم تعود إلى أوكارها (﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾) أي: القيامة سميت ساعة؛ لأنها مع طول زمنها كساعة عند الله سبحانه، أو لأن بعث الموت يقع في ساعة واحدة، والظرف منصوب بمحذوف؛ أي: يقال (﴿أَدۡخِلُوٓاْ﴾) قرء الإمام نافع وحمزة وحفص بقطع الهمزة من الإدخال، والخطاب للملائكة، قرأ الأكثرون بوصلها من الدخول والخطاب لآل فرعون (﴿ءَالَ فِرۡعَوۡنَ﴾) مفعول به على الأول، ومنادى على الثاني (﴿أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]) عذاباً أشد من عذابهم قبل الساعة، أو أشد عذاب جهنم، **(وقال الله تعالى)** في قوم نوح عليه السلام: (﴿أُغۡرِقُواْ﴾ [نوح: ٢٥]) بالطوفان (﴿فَأُدۡخِلُواْ نَارًا﴾) والاستدلال بها من وجهين: أحدهما: أن الفاء للتعقيب بلا مهلة، ثانيهما: أن لفظ الماضي يدل على سبق الإدخال على نزول الآية.

أما الجواب عن الأول: بأن ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة إلى زمان الآخرة أو إلى الله تعالى فلم يعتد به، وعن الثاني: بأنه من قبيل قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩] فتأويل لا حاجة إليه.

(وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «تنزهوا) أي: تطهروا، فأصله: طلب النزاهة وهو النظافة **(عن البول)** وهذا بالتحرز عنه حتى الإمكان وغسل

ما أصاب منه (**فإن عامة عذاب القبر منه**») عامة الشيء بالتشديد: أكثره ، والحديث رواه ابن أبي شيبة وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «تنزهوا» ومن أشد ما ورد في هذا الباب حديث سعد بن معاذ رضي الله عنه سيد الأنصار مات شهيداً ، وتحرك العرش العظيم فرحاً بروحه ، وفتحت له أبواب السماء ، ونزل على جنازته سبعون ألف ملكٍ وحملتْ جنازته ، ونزل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قبره ، وبالجملة: مناقبه كثيرة ومع ذلك ضمه القبر حتى اختلف أضلاعه من إصابة قطرات البول ، وتفصيل هذا الحديث في «شرح الصدور» للسيوطي.

(**وقال عليه السلام:**) قوله تعالى: (﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [ابراهيم: ٢٧]) أي: على القول الذي هو حق ثابت في نفس الأمر ، أو ثابت في قلوبهم على سبيل اليقين بلا ظن وشك ، وهذا القول هو التوحيد وتصديق النبي عليه السلام (﴿ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾) أي: في القبر عند سؤال منكر ونكير (﴿ وَفِى ٱلْآخِرَةِ﴾) عند سؤال الموقف ، وقال بعضهم: في الحياة الدنيا؛ أي: عند فتنة الكفار فقد عذب الكفار؛ كثيراً من المؤمنين المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم ، أو هو الختم على الإيمان ، وفي الآخرة؛ أي: في القبر؛ لأنه أول منزل من منازل الآخرة وآخر منزل من منازل الدنيا فيصح اعتباره من الآخرة والدنيا (**نزلت في عذاب القبر**) أي: نزلت في شأنه ، وهذا يعم الخلاص منه والوقوع فيه ، وقال بعضهم: عذاب القبر مجاز عن أحوال القبر من ذكر الخاص وإرادة العام. (**إذا قيل**) بدل من عذاب القبر بدل اشتمال (**له**) أي: للميت (**من ربك وما دينك ومن نبيك؟ فيقول: ربي الله ، وديني الإسلام ، ونبيي محمد ﷺ**») رواه الإمام أحمد والبيهقي بسند صحيح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، وابن حبان والحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه ، وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير من الصحابة ، وعن عثمان رضي الله عنه قال: مرَّ رسول الله ﷺ بجنازة عند قبر وصاحبه يدفن فقال: «استغفروا لصاحبكم واسألوا له التثبيت فإنه الآن يسأل» رواه البيهقي.

(وقال عليه السلام: **إذا أقبر الميت**) ماضي مجهول بالتخفيف؛ أي: وضع في القبر (**أتاه ملكان أسودان أزرقان**) بتقديم الزاء المعجمة على الراء المهملة من أزرقه بالضم، وهي بالفارسية: كبودى، والمراد: زرقة العين وهذا اللون فيها أهيب، وقيل: العرب تصف العدو بزرقة العين؛ لأن الروم كانوا أعدائهم وهم زرق (**يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟**) الإشارة إما لحضور النبي ﷺ في الأذهان، أو لأنه ينكشف صورته على الميت، والأول مختار شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني، وقال الشيخ محي الدين صاحب «الفتوحات»: إن الإشارة بهذا الرجل من غير وصف الرسالة امتحان شديد، (**فيقول: ما كان يقول**) أي: في الدنيا (**هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول هذا، ثم يفسح**) مجهول؛ أي: يوسع له (**في قبره سبعون ذراعاً في سبعين**) أي: طولاً وعرضاً، والمراد حقيقة سبعين أو المبالغة في السعة، وجاء في بعض الأحاديث: «يفسح له مد بصره» أي: ما يبلغه بصره، ولعل هذا بتفاوت الأشخاص، وقد يستشكل هذا من حيث النظر العقلي فقيل: يجعل الأرض التي حول لحده كالهواء في بصره.

وعندي: أنه لا دليل على استحالة كون اللحد وسيعاً على الميت مع ضيقه بالنسبة إلى غيره، كالحال في قصر الزمان وطوله بالنسبة إلى شخصين.

(**ثم ينور له فيه فيقال: له نم**) أي: استرح (**فيقول: ارجع إلى أهلي فأخبرهم**) أي: أبشرهم بأن الله تعالى غفر لي (**فيقولان له: نم كنومة العروس**) بفتح العين: جديد العهد بالنكاح، ويطلق على الزوج والزوجة (**الذي لا يوقظه**) الإيقاظ: بيداركدن (**إلا أحب أهله إليه**) وهو عروسه (**حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك**) أي: لا يزال في القبر منعماً حتى يبعث، والمضجع: موضع النوم. (**وإن كان منافقاً قال: سمعت الناس يقولون قولاً**) من إنكار نبوته وتكذيب دينه (**فقلت مثله لا أدري**) ما هو الحق (**فيقولان: كنا نعلم أنك تقول ذلك، فيقال للأرض: التئمي عليه**) الالتئام: فراسم آمدن، فيلتئم (**عليه حتى يختلف أضلاعه**) جمع ضلع بالكسر وهو بالفارسية: ببلو، واختلاف

الأضلاع: أن يصير اليمنى منها يسرى ، واليسرى منها يمنى **(فلا يزال فيها)** أي: في الأرض معذباً حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك» رواه الترمذي وابن أبي الدنيا والبيهقي **(وقال عليه السلام: القبر روضة من رياض الجنة)** الروضة: الأرض التي يقف فيها الماء وينبت بها النبت والأشجار ، وبالفارسية: باغ ، والرياض بالكسر جمع **(أو حفرة من حفر النيران)** الحفرة بالضم بالفارسية: مغاك كاويده ، والنيران بالكسر: جمع نار ، وأورده بلفظ الجمع بخلاف الجنة؛ تهويلاً ، والحديث رواه الترمذي عن أبي سعيد ، والطبراني عن أبي هريرة رضي الله عنه ، ثم الحديث محمول على ظاهره عند المحققين ، وقد شوهد الريحان والياسمين في قبور الصالحين ، والنار في قبور غيرهم.

(وبالجملة: الأحاديث في هذا المعنى) في حال القبر **(وفي كثير من أحوال الآخرة)** كالبعث والحساب والصراط والحوض والشفاعة **(متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها)** بمد الهمزة على أفعالٍ جمع أحدٍ؛ أي: لم يبلغ أفرادها من حيث ألفاظها **(حد التواتر)** وبيانه: أن تواتر الخبر إما لفظي: وهو أن يكون لفظه منقولاً بعينه كالقرآن المنقول بلفظه المتفق عليه بين الرواة ، وإما معنوي وهو أن يكون ألفاظ الخبر مختلفة، وكل لفظ منها مروياً من الآحاد بلا تواتر، لكن يكون المعنى المشترك بين ألفاظه مروياً بالتواتر كجود حاتم، والتواتر المعنوي أيضاً حجة كاللفظي؛ فإن المخبرين أخبرونا بوجود بغداد بألفاظ مختلفة أفاد اليقين معناها المشترك.

ثم قد روي أحاديث عذاب القبر وسؤاله عن جمع عظيم من الصحابة؛ فمنهم: عمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، وأنس بن مالك ، والبراء ، وتميم الداري ، وثوبان ، وجابر بن عبد الله ، وحذيفة ، وعبادة بن الصامت ، وعبد الله بن رواحة ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمرو ، وعبد الله بن مسعود ، وعمرو بن العاص ، ومعاذ بن جبل ، وأبو أمامة ، وأبو الدرداء ، وأبو هريرة ، وعائشة رضي الله تعالى عنهم. ثم روى عنهم أقوام لا يحصى عددهم ، وقد ألف جلال الدين السيوطي أحاديث القبر والآخرة في كتابين: «شرح الصدور في أحوال القبور» ، و«البدور السافرة في أحوال الآخرة» ، ومن وجدهما وجد العجائب.

بقي هٰهنا مسألة يجب العلم بها وهي ضغطة القبر ، وقد دل الحديث على أنها تعم المطيع والعاصي ؛ فعن عائشة رضي الله تعالى عنها : أن النبي ﷺ قال : «إن للقبر ضغطة لو كان أحد ناج منها لنجا سعد بن معاذ» رواه أحمد ، وعن أبي أيوب أن صبياً دفن فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : «لو أفلت أحد من ضمة القبر لأفلت هذا الصبي» ، رواه الطبراني بسند صحيح ، وقال القاسم الصفدي : لا ينجو من الضغطة صالح ولا طالح غير أن الكافر يدوم له الضغطة ، والمؤمن يضغط في أول نزوله القبر ثم يفسح قبره ، وقال الحكيم الترمذي : ما من أحد إلا وفيه قصور من الطاعة ، فجعلت الضغطة جزاء لذلك غير الأنبياء فلا ضغطة لهم .

وعن عائشة رضي الله عنها قالت : يا رسول الله إنك منذ حدثتني بصوت منكر ونكير وضغطة القبر ليس ينفعني شيء ، قال : «يا عائشة إن أصوات منكر ونكير في أسماع المؤمنين كالإثمد في العين ، وإن ضغطة القبر على المؤمنين كالأم الشفيقة يشكو إليها ابنها الصداع فتغمز رأسه غمزاً رقيقاً» رواه البيهقي .

(**وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض**) بالجر عطف على المعتزلة : وهم قوم يبغضون الخلفاء الثلاثة ، وسموا بذلك ؛ لأن زيد بن زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم انتصب للخلافة وبايعه الناس فجاءت عساكر بني أمية يحاربونه فقال له قوم : تبرأ من حب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حتى ننصرك ، فقال : لا أتبرأ من وزيري رسول الله ﷺ ، فرفضوه ؛ أي : تركوه حتى أخذته الأعداء وقتلوه ، وقيل : سموا بذلك ؛ لأنهم رفضوا دين الحق .

(**لأن الميت جماد ـ بالفتح ـ لا حياة له ولا إدراك**) تفسير للجماد (**فتعذيبه محال**) فالنصوص الناطقة به مؤولة ، وأجاب الصالحي من المعتزلة وبعض الكرامية والإمام ابن جرير الطبري من أهل السنة : بأن الميت يعذب بلا حياة ، وقال المحققون : هذه سفسطة ، وأورد عليهم ما روى من تسليم بعض الأحجار والأشجار على النبي ﷺ ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٧٤] فلا يبعد أن يخلق الله سبحانه في الجماد إدراكاً يكون سبباً

للتلذذ والتنعم. وأجيب: بأنه يكون حينئذٍ حيّاً لا جماداً وليس الحياة منحصرة فيمن يفعل الأفعال الاختيارية.

(**والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء**) من بدن الميت (**أو في بعضها نوعاً من الإدراك والحياة**) مغاير لهذا النوع الحاصل قبل الموت (**قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم**) وليس هذا بعجب بل قد شهدت النصوص بحياة ما نسميه جماداً، وقال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الاسراء: ٤٤] أما تسميتها جماداً وأمواتاً فإنما هي بالنسبة إلى الحياة الحاصلة لنا.

(**وهذا**) أي: إدراك الألم واللذة (**لا يستلزم إعادة الروح في البدن**) هذا جواب إشكال أورده المعتزلة مستدلّين بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦] إذ لو أعيد الروح في القبر يوجب أن يذوقوا موتاً ثانياً قبل البعث، وحاصل الجواب: أن المستلزم لإعادة الروح إنما هو الحياة الكاملة وأما إدراك الألم واللذة فيمكن أن يحصل بأدنى تعلق للروح بالبدن سواء كان الروح فوق السماء السابعة أو محبوساً في سجن، وشبهوا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الأرض.

وعندي في هذا الجواب بحث: وهو أن الأحاديث الصحيحة ناطقة بأن الروح يعاد في الجسد عند السؤال، فالجواب: بإنكار الإعادة غير موجه، وقد أجاب المشائخ من هذه الآية بوجوه أخر: إحداها: أن حياة القبر وإن كانت عند السؤال بإعادة الروح فهي حياة ضعيفة فجاز أن لا يسمى زوالها موتاً، وقال شيخ الإسلام ابن حجر: ظاهر الخبر يدل على أن الروح تدخل في نصف الجسد الأعلى.

ثانيها: أن الموت الحاصل بعد إعادة الروح مندرج في الموتة الأولى.

ثالثها: أن الضمير للجنة، والاستثناء تأكيد لعدم الذوق على سبيل التعليق بالمحال، فالمعنى: لو أمكن ذوقهم الموت الأول في الجنة لذاقوها لكنه غير ممكن فلا موت في الجنة، ويجوز أن يكون قوله: وهذا لا يستزم إعادة الروح

في البدن إشارة إلى دفع إشكال آخر للمعتزلة وهو أن القول بحياة الميت سفسطة للفرق البديهي بين الحي وبينه.

حاصل الجواب: أن الحياة التي للميت ليست كحياة غيره بإعادة الروح في الجسد إعادة كاملة **(ولا)** يستلزم **(أن يتحرك ويضطرب)** من الألم **(أو يرى أثر العذاب عليه)** من إحراق أو ضرب **(حتى إن الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه)** جواب عن إشكال المعتزلة، وحاصله: أنا لا نرى الميت معذباً فالحكم بعذابه سفسطة لا سيما في ثلاثة أشخاص: أحدهم: الغريق؛ لأن الإحراق في الماء البارد غير معقول، الثاني: من أكله السباع؛ إذ لو عذب بها لاحتراق بطونها، الثالث: المصلوب لا يزال في الهواء يراه ويشهده الناظرون بلا سؤال وضيق مكان وعذاب.

وحاصل الجواب: أن الله تعالى على كل شيء قدير، وأنا لا ندرك إلا ما خلق الله سبحانه إدراكه فينا، فيجوز أن يستر هذه الأحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي ﷺ ويكلمه ولا يشعر الحاضرون بذلك، وكما أن صاحب السكتة حي ولا ندرك حياته.

(ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته) بفتحتين: هو الملك العظيم، والواو والتاء للمبالغة، وذكره بعد الملك ترقياً في المدح، وقال بعضهم: الملك: هو العالم السفلي، والملكوت: العلوي، وقيل: الملك: المحسوسات، والملكوت: ما غاب عن الحس كالملائكة والأرواح والجن. **(وغرائب قدرته وجبروته)** بفتحتين: مبالغة الجبر وهو العظمة **(لم يستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة. واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسطة بين أمر الدنيا والآخرة)** ولذا تسمى أحوال البرزخ **(أفردها بالذكر)** أي: ذكرها على نسق مغائر لنسق بعدها من أحوال الحشر **(ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر، وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة، ودليل الكل أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، ونطق)** عطف تفسير **(بها الكتاب والسنة)** القرآن والحديث **(فتكون ثابتة وصرح)** المصنف رحمه الله **(بحقية كل منها)** على حدته مع أنه كان يكفيه

أن يقول: البعث والوزن والكتاب والسؤال والحوض والصراط والجنة والنار حق (**تحقيقاً وتأكيداً واعتناء بشأنه**) الاعتناء: كوشيدن فقال:

(**والبعث: هو أن يبعث الله الموتى من القبور بأن يجمع أجزائهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها**) اختلف في الأجزاء الأصلية؛ فقيل: هي الأجزاء التي تتعلق بها الروح أولاً، وقيل: هي المتكونة من المني، وقيل: التراب الذي يعجنه الملك بالمني، وفي الحديث: «ما من مولود إلا وقد ذر عليه من تراب حفرته» رواه أبو نعيم، وقال عبد الله بن مسعود الصحابي رضي الله عنه: (إن الملك الموكل بالرحم يأخذ التراب الذي يدفن فيه فيعجن به النطفة» رواه الحكيم الترمذي، وقيل: هي التي كانت موجودة في الشخص قبل أن يتغذى ويقابلها الأجزاء الفضلية الحاصلة بالغذاء، وهو الظاهر من كلام الشارح، وتحقيق هذا المقام: أنا نرى بدن أحدنا يزيد بالسمن وينقص بالذبول مع أنا نقطع بأن الشخص باق في الحالين، فهذا يدل على أن في بدنه أجزاء باقية في الحالين، محفوظة عن الزيادة والنقصان، حافظة لحقيقة هذا البدن، فهي الأجزاء الأصلية وإن عجزنا من تلخيصها وتعريف ماهيتها.

وههنا إشكال من وجهين: أحدهما: أن الكفار يحشرون بأجساد عظيمة، بل المسلمون أيضاً على ستين ذراعاً كآدم عليه السلام في الدنيا، والأجزاء الأصلية أقل منه، والجواب سيأتي.

ثانيهما: أنه يجوز أن يكون الحافظ لهوية البدن هو النفس المتعلقة به لعدم تغيرها بتغير البدن، ويمكن أن يجاب: بأنا نحكم باتحاد الشخص في الأحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيراً ما يكون الحاكم به جاهلاً لوجود النفس.

(**حق؛ لقوله تعالى**: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦]، **وقوله تعالى**) في جواب أبي بن خلف الكافر جاء بعظم رميم إلى النبي ﷺ قال: من يحي العظام وهي رميم: (﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]) فمن قدر على إنشائها من العدم فهو قادر على إحيائها بعد هلاكها (**إلى غير ذلك من النصوص القاطعة**) أي: غير محتملة للتأويل (**الناطقة بحشر الأجساد**) وهي كثيرة من الكتاب والأحاديث. وههنا أبحاث شريفة: وهي أن الأئمة اختلفوا في

كيفية الإفناء والإعادة على ثلاثة مذاهب:

الأول: أن الإفناء تفريق أجزاء الجسم، والإعادة جمعها مستدلين أولاً: بقصة إبراهيم عليه السلام قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] فأمره أن يأخذ أربعة من الطير ويقطع أجزاءها ويفرقها على الجبال ثم يدعوها، ففعل، فاجتمعت الأجزاء وعادت طيوراً. وثانياً: بقصة عزير عليه السلام؛ مرّ على قرية هالكة وقال: كيف يحيي الله أهلها؟ فأماته الله تعالى وحماره ثم بعثه بعد مائة عام، فرأى عظام حماره يخلق عليها اللحم ويتصل بعضها ببعض حتى قام حيّاً. وثالثاً: بأن الله تعالى سمى الأرض يابسة ميتاً، وسمى إنبات النبات عليها إحياء لها ثم قال: ﴿كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩] ولا يكون الحشر على هذا المذهب إعادة للمعدوم.

الثاني: أن الإفناء إعدام الأجسام، والبعث إيجادها ثانية مستدلين أولاً: بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ١٦]. وثانياً: بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وتقرير الاستدلال بهما: أنه لو بقيت الأجزاء لم يصدق الكلية. وثالثاً: بقوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: ٣] إذ لو بقيت الأجزاء لم يكن آخر كل شيء ولا ينبغي أن يكون الآخرية كالأولية. ورابعاً: بقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وكان الإبداء من العدم وكذا الإعادة.

ثم اختلف هؤلاء في كيفية إعدام الأجسام؛ قال إمام الحرمين: الجوهر يحتاج في وجوده إلى أنواع الأعراض فإذا لم يخلق الله فيه نوعاً منها انعدم، وقال الكعبي: لا يخلق فيه البقاء وهو عرض، وقال بعض الأشاعرة: لا يخلق فيه الكون فينعدم، وقال أبو هذيل العلاف: كما أنه قال له: كن فكان كذا يقول: افن فيفنى، وقال أبو علي الجبائي: يخلق الله فيه الفناء فهو عرض فيفنى، وقال القاضي أبو بكر: الخالق المختار يفني الأجسام بلا واسطة خلق عرض أو عدم خلقه.

الثالث: التوقف وهو مروي عن إمام الحرمين وهو مختار الشارح في بعض مصنفاته، واختار في هذا الكتاب المذهب الأول؛ لعدم احتياجه إلى جواز إعادة المعدوم.

(وأنكره الفلاسفة) أما الطبيعيون منهم فزعموا أن النفس الناطقة تفنى بالموت؛ لأنها المزاج المعتدل أو الدم الصالح أو الأخلاط المعتدلة أو البخار اللطيف الناشىء من القلب، فليس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب.

واما الإلهٰيون منهم فذهبوا إلى أن النفس جوهر مجرد لا تقبل الفناء، والحشر عبارة عما يجري عليها من الفرح والغم بعد مفارقة البدن فإنها إن كانت كاسبة للكمالات العلمية والعملية اتصلت بالعقول المجردة النورانية، وشرفت بقرب الحق سبحانه ففرحت بذلك، ويتصور كمالاتها فرحاً شديداً وذلك هو الجنة، وإن كانت كاسبة للشرور بعدت عن عالم القدس واغتمت بذلك، ويتصور نقصاناتها غماً عظيماً وذلك هو النار، وزعموا أن كل ما ذكره صاحب الشرع من الأنهار والأشجار والحور العين والقصور للسعداء، والنيران والحيات والعقارب للأشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر الروحاني تقريباً إلى أفهام عوام الأمة، وأهل السنة يكفرونهم بذلك؛ لأن تأويل هذه النصوص القاطعة كإنكارها.

وذهب بعض أئمة الإسلام كالإمام الغزالي وصدر الشريعة الحنفي إلى إثبات الحشر الجسماني والروحاني معاً ولا بأس في ذلك شرعاً، ومن عجائب القرآن أنه ناطق بهما معاً، والعبارة واحدة وهذه أحد معجزاته.

(بناء على امتناع إعادة المعدوم) اختلفت العقلاء في إعادة المعدوم فقال أكثر المتكلمين: جائزة، وقال الفلاسفة وبعض المتكلمين: محال، وهذا البعض وإن اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جمع الأجزاء بعد تفرقها لا إبداعها من العدم بعد إعدامها، واستدل المجوزون بأن الإمكان الذاتي لا يزول، وإلا لصار الممكن محالاً ولجاز انقلاب الواجب ممكناً، والممتنع واجباً، وهذه سفسطة.

واستدل المنكرون بوجوه: أحدها: أن المعدوم لا يقبل الإشارة العقلية، فلا يصح الحكم عليه بإمكان العود.

وأجيب: أولاً: بالمعارضة وهي ان المعدوم يمتنع الحكم عليه بامتناع العود لما ذكرتم، وأورد عليه: بأنه في تأويل حكم سلبي فلا يستدعي وجود الموضوع بخلاف الحكم بإمكان العهود فهو إيجابي فيستدعيه.

ودفع أولاً: بأنا نأول إمكان العود، وبسلب الامتناع. وثانياً: بالنقض وهو أنا نحكم على المعدومات أحكاماً صادقة نحو: المعدوم والممكن جائز الوجود، ومن سيولد يجوز أن يتعلم. وثالثاً: بأنا لا نسلم بأن المعدوم لا يقبل الإشارة العقلية؛ فإن العقل يشير إلى إسكندر وأفلاطون إشارة لا شك فيها. ورابعاً: بأنا نحكم على الموجودات بأنه يجوز عودها بعد فنائها فلا يكون حكماً على المعدوم.

الوجه الثاني: أنه لو لم يعد الوقت الأول فلا إعادة للمعدوم بعينه؛ لأن الوقت من العوارض المشخصة، وإن عاد فالمبدأ والمعاد واحد، وهذا محال.

وأجيب أولاً: بأن الوقت ليس من المشخصات، وإلا لكان زيد اليوم غير زيد الذي كان أمس، وكان بهمن يار المجوسي تلميذ ابن سينا يزعم الوقت مشخصاً وابن سينا ينكره فقال له: إن كان الأمر كما تزعم فلا يلزمني جوابك؛ لأني الآن غير الذي باحثك، وأنت غير من باحثني وسكت وعاد إلى الحق. وثانياً: بعد تسليم إعادة الوقت: أن المعاد في الوقت الأول إنما يكون مبتدأ لو لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر، وأما إذا كان مسبوقاً به كان معاداً لا مبتدأ، وهذا الجواب إلزامي، وإلا فإعادة الوقت غير معقولة؛ لأن المحشورين كانوا في أوقات مختلفة.

الوجه الثالث: أن المعدوم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئاً واحداً؛ لعدم انحفاظ الذات حال العدم.

وأجيب: بأنها محفوظة في العلم الإلهي، فالصورة الثابتة في العلم هي الرابطة بين وجودي المعاد، وبها يصح الحكم بأن هذا المعاد عين ذلك المبتدأ، وبهذا يظهر جواب آخر عن الوجه الأول أيضاً.

الوجه الرابع: لو أعيد المعدوم بعينه للزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، ولا يمكن التخلل إلا بين المتغائرين.

وأجيب أولاً: بأنه في الحقيقة تخلل زمان العدم بين زماني الوجود ولا محال فيه. وثانياً: بأنه يجوز التميز بين المبتدأ والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقاء المشخصات في الحالين، فلا يلزم التخلل بين الشيء الواحد من كل وجه، ودفع بأنه إنما يدفع التخلل بين الشخص المأخوذ لجميع

العوارض وبين نفسه المأخوذة بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين المشخصات ونفسها. وثالثاً: بأنه لو امتنع بقاء شخص زماناً بوجود الشخص في طرفي هذا الزمان، فيلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه، ودفع بأن المتخلل ما يقطع الاتصال ويقع في الوسط والشخص الباقي مستمر الوجود.

(وهو) أي: امتناع إعادة المعدوم **(مع أنه لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتمد به)** بل كان دليل لهم عليه مخدوش، والجملة خبر لا **(غير مضر)** خبر هو، وما بينهما حال من المستكن في الخبر **(بالمقصود)** وهو البعث؛ لأنا لا ندعي الإيجاد بعد الإعدام حتى يضرنا امتناع إعادة المعدوم **(لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان)** بعدما تفرقت **(ويعيد روحه إليه سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم)** أي: ليس هذا الجمع والإعادة من قبل إعادة المعدوم وإن سميتموها إعادة المعدوم فلا نجادلكم في التسمية فسموها ما شئتم، ونظير ذلك: أن عمر رضي الله تعالى عنه طلب الجزية من بني تغلب قالوا: لا نعطي الجزية ونعطي الصدقة مضاعفة، فقال: هذه جزيتكم فسموها ما شئتم.

(وبهذا) أي: بما ذكرناه من أن البعث هو جمع الأجزاء الأصلية **(يسقط ما قالوا؛ أي: الفلاسفة. أنه لو أكل كل إنسان إنساناً آخر بحيث صار جزءاً منه)** أي: صار المأكول جزءاً من الآكل، فإن الغذاء ينقلب دماً، والدم ينقلب لحماً **(فتلك الأجزاء)** أي: التي صارت جزءاً من الأصل **(إما أن تعاد فيها)** في الآكل والمأكول معاً **(وهو محال)** لأن الجزء الواحد بعينه لا يكون في آن واحد موجوداً في مكانين بالبديهة **(أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه)** انتهى شبهة الفلاسفة **(وذلك)** أي: سقوط ما قالوا ثابت **(لأن المعاد إنما هي الأجزاء الأصلية الثابتة من أول العمر إلى آخره عمره)** لا جميع الأجزاء على عمومها **(والأجزاء المأكولة فضلة)** بالضم؛ أي: زائدة **(في الآكل لا أصلية)** فلا يلزم إعادتها في الآكل بل إنما تعاد في المأكول إن كانت أجزاء أصلية منه.

(فإن قيل: هذا) أي: القول بالبعث **(قول بالتناسخ)** هو انتقال الروح من جسم إلى جسم آخر، وقد اتفق الفلاسفة وأهل السنة على بطلانه، وقال بحقيته قوم من الضلال؛ فزعم بعضهم أن كل روح ينتقل إلى مائة ألف وأربعة وثمانين

من الأبدان، وجوز بعضهم تعلقه بأبدان البهائم بل الأشجار والأحجار على حسب جزاء الأعمال السيئة، وقد حكم أهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ، والمحققون على أن التكفير لإنكارهم البعث. (**لأن البدن الثاني**) أي: الأخروي (**ليس هو الأول**) أي: الدنيوي (**لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد**) كلاهما بالضم فسكون: جمع أجرد وهو من لا شعر على بدنه إلا شعراً لزينته، وأمرد: وهو من لا لحية له، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أهل الجنة جرد مرد كحلى لا يفنى شابهم ولا تبلى ثيابهم» رواه الترمذي، وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: (يدخل الجنة جرداً مرداً مكحلين أبناء ثلاثين أو ثلاث وثلاثين) رواه الترمذي، وقد يروى في الحديث المرفوع: (أن لإبراهيم الخليل عليه السلام وأبي بكر الصديق رضي الله عنه لحية في الجنة)، وقال شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني: لم يصح ولا أعرفه في شيء من كتب الحديث، وروى الطبراني بسند ضعيف: «أهل الجنة جرد مرد إلا موسى عليه السلام؛ فإن له لحية تقرب إلى سرته» وقال القرطبي: ورد في حق أخيه هارون أيضاً، وقيل: في حق آدم، وليس شيء من ذلك ثابتاً، كذا في «المقاصد» للإمام السخاوي.

(**وأن الجهنمي ضرسه مثل أُحُد**) الجهنمي: منسوب إلى جهنم وهو النار، وأصله بئر بعيدة القعر، والضرس بالكسر: السن الطاحنة، وأحد بضمتين: جبل بالمدينة سمي به؛ لتوحده وانفراده عن الجبال، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ضرس الكافر مثل أحد، وغلظ جلده مسيرة ثلاث» رواه مسلم؛ أي: ثلاث ليال، وعنه يرفعه: «ما بين منكبي الكافر في النار مسيرة ثلاثة أيام للراكب المسرع» رواه مسلم.

(**ومن ههنا**) أي: من أجل أن البدن الأخروي غير البدن الدنيوي (**قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ**) قيل: القائل هو العارف جلال الدين الرومي، وحاشاه أن يرضى بالتناسخ ولكنه قال ذلك اعتراضاً على من يبحث عن هذه الدقائق ولا يكل حقيقة الأمر إلى الحق سبحانه.

(**قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول**) وأما إذا كان مخلوقاً من أجزائه لم يكن فرق بين البدنين إلا في الهيئة

والتركيب، وليس هذا تناسخاً؛ لأن الشخص من أول عمره إلى آخره يتغير في الهيئة تغيرات لا تحصى ولا تناسخ إجماعاً. **(وإن سمي ذلك)** أي: تعلق الروح ببدن مخلوق من أجزاء البدن الأول **(تناسخاً كان ذلك نزاعاً في مجرد الاسم)** أي: في أن هذا هل يسمى تناسخاً أم لا؟ وليس النزاع في الألفاظ بشيء في أمثال هذه المسألة **(ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن)** لا من الدلائل العقلية ولا السمعية **(بل الأدلة)** من الكتاب والسنة **(قائمة على حقيته سواء سمى ذلك تناسخاً أم لا)** فالحاصل: أن سبب إنكار التناسخ هو قيام الأدلة على بطلانه، أما هذه الإعادة فقد قامت الأدلة على صحتها، فليست من التناسخ، وإن سميتموها تناسخاً فلا يضرنا التسمية ولا ننازعكم فيها، وفي هذا المقام أبحاث مهمة:

البحث الأول: ذكر المتكلمون أن البعث هو جمع الأجزاء الأصلية، وفي الحديث: «يحشر المتكبرون أمثال الذر يوم القيامة» رواه الترمذي، والذر: النملة الصغيرة وهي أقل من الأجزاء الأصلية، وفي الحديث: «أهل الجنة على صورة أبيهم آدم ستين ذراعاً» كما في «صحيح البخاري»، وقد صح عظم جسد الكافر عظماً فاحشاً حتى جاء في الحديث: «يعظم أهل النار في النار حتى إن ما بين شحمة أذن أحدهم إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام» كما في «المشكاة»، وهذا أكثر من الأجزاء الأصلية أضعافاً مضاعفة.

والجواب: أما عن المتكبرين: فإنهم يبعثون ببعض أجزائهم؛ تحقيراً لهم. وأما عن أهل الجنة: فإنه ضم إليهم أجزاء جديدة، ولا إشكال في تنعيمها بلا عمل؛ فإن فضل الله سبحانه وسيع، وأما عن أهل النار: فقد استشكلوا ضم الأجزاء الجديدة؛ لأنه يلزم تعذيبها بلا ذنب، ولهم في التخلص عنه وجوه:

أحدها: أن عظمهم إنما هو بانتفاخ الأجزاء الأصلية، واعترض عليه: أن الجواهر الفردة لا تقبل الانتفاخ، وإلا انقسمت.

وأجيب: بأن الحق سبحانه قادر عليه، وعندي فيه بحث؛ لأن مذهبهم أن انقسامها محال.

ثانيها: أن العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به، فلا يلزم تعذيب غير

العاصي ، وأقول: هذا في غاية الجودة لكنه يخالف ما عليه المشايخ من أن لكل من الروح والجسد حظاً من العذاب.

إن قلت: فما تقول في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]؟.

قلت: فسر العلماء المغايرة في الآية بوجوه: منها: النضج وعدمه ، قال الفضيل بن عياض المحدث والفقيه: يجعل النضج غير نضج.

ومنها: تغير اللون سواداً وبياضاً وهو قريب من الأول.

ومنها: تغير الزمان بناء على إعادة المعدوم في زمان غير زمان الأول.

ومنها: تغير الوضع كقولك: بدلت الخاتم قرطاً.

ثالثها: أنه لا يقبح من الله سبحانه شيء، وفيه نظر؛ لأنا لا ندعي أن تعذيب غير العاصي محال ، بل نقول: منفي سمعاً ، ومعلوم من الضرورة الدينية.

رابعها: أن الأجزاء الزائدة محفوظة عن العذاب وإنما زيدت تقبيحاً للصورة وإيلاماً للروح والأجزاء الأصلية.

البحث الثاني: جاء عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أرواح الشهداء عند الله في حواصل طير خضر تسرح في أنهار الجنة حيث شاءت ، ثم تأوي إلى قناديل تحت العرش» رواه مسلم ، وهذا تناسخ.

أجيب: بأن معناه: في صور طير خضر كما جاء في بعض الروايات؛ فعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: «أرواح الشهداء عند الله تعالى كطير خضر» ، وعن ابن عمر رضي الله عنه: «في صور طير بيض». وقال بعض العلماء: يكون حياة الطائر بروحه القائم به لا بروح الشهيد بل بكون حوصلته مسكناً لروحه ، فتنعيمهم بواسطة تنعيم الطائر.

البحث الثالث: قد ينسب إلى الإمام محمد الغزالي أنه يجوز تعلق الروح في الحشر ببدن آخر غير بدن الأول؛ لأن المثاب والمعاقب هو الروح ، والبدن كالآلة، ويرد عليه: أنه تناسخ، وعندي: أن هذا القول لو صح عن الإمام فليس تناسخاً؛ لأنه قرر الشارح أن البدن االثاني إن لم يخلق من أجزاء البدن الأول

فهو تناسخ؛ وذلك لأن معظم الإنكار على أهل التناسخ إنما هو لإنكارهم الحشر وزعمهم أن الدنيا لا تفنى بل لا يزال الأرواح تنتقل من بدن إلى بدن ، وما نقل عن الإمام ليس كذلك .

(**والوزن حق؛ لقوله تعالى:** ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ﴾ [الأعراف: ٨]) الوزن مبتدأ ، ويومئذ: خبره ، والحق: صفة الوزن؛ أي: الوزن الحق كائن يوم إذ نسأل الأمم والرسل ، ولم يرض المحققون كون الظرف متعلقاً بالوزن والحق خبراً زاعمين أن تعريف الخبر يفيد القصر ، فيكون المعنى: الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن ، أو الوزن في ذلك اليوم هو حق لا باطل ، والأول غير صحيح ، والثاني غير مراد ، بل المراد هو الإخبار بأن الوزن الحق يقع في الآخرة ، كقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] هذا ملخص كلامهم ، وقال بعضهم: الحق خبر لمحذوف؛ أي: هو الحق ، وقال مكي وصاحب «اللباب»: الحق: بدل من الضمير في الظرف .

(**والميزان: عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال ، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته**) ولكن قد كشف الأحاديث عنها ، فهو ميزان له لسان وكفتان توضع الحسنات في أحدهما والسيئات في الأخرى ، فإن ثقلت الحسنات نجا ، وإن خفت هلك . وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: (عمود الميزان مسيرة خمسين ألف سنة ، وإحدى كفتيه من نور والأخرى من ظلمة) ، وهذا إن صح سنده فليس انكشاف الكفتين على أهل المحشر ببعيد عن القدرة ، وههنا مسائل:

الأولى: قال بعضهم: الميزان خاص بالمؤمنين؛ لأن الكفار قدحبطت حسناتهم ، وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَزۡنٗا﴾ [الكهف: ١٠٥] ، وقال قوم: توزن أعمالهم ويخفف عذابهم على حسب حسناتهم مع أنها محبطة في حق دخول الجنة كتخفيف أبي طالب ، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فِي جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٣].

الثانية: اختلف في حال من استوت حسناته وسيئاته؛ فقيل: يوقف على الأعراف ، وقيل: ناج؛ بقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ خَلَطُواْ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [التوبة: ١٠٢].

الثالثة: اختلف في أن الميزان واحد أم موازين لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] والجمهور على الأول وأن الجمع للتعظيم، أو هو جمع موزون لا ميزان.

الرابعة: قالوا: الوزن آخر وقائع المحشر؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢]، وقال أبو المعين: وهو على الصراط فمن ثقلت حسناته نجا، ومن خفت حسناته سقط في النار.

الخامسة: قيل: الميزان بيد الرحمن؛ لحديث نواس بن سمعان مرفوعاً: «الميزان بيد الرحمن يرفع أقواماً ويضع آخرين يوم القيامة»، وقيل: بيد جبريل عليه السلام؛ لحديث حذيفة بن اليمان: «إن جبريل عليه السلام صاحب الميزان» ولا منافاة؛ إذ كل شيء بيد الرحمن، والحديث متشابه ينبغي السكوت عن الكلام فيه.

(**وأنكره المعتزلة**) زاعمين أنه عبارة عن العدل في الحكم، أو عن جزاء الأعمال (**لأن الأعمال أعراض**) والعرض لا يبقى زمانين، وإعادة المعدوم محال، (**وإن أمكن إعادتها**) بالفرض (**لم يمكن وزنها**) لأن الوزن من خواص الأجسام الثقيلة (**ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث، والجواب**) عن الشبهة الأولى: (**أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن، فلا إشكال**) لحديث عبد الله بن عمرو بن العاص: عن النبي ﷺ قال: «إن رجلاً من أمتي ينشر عليه تسعة وتسعون سجلاً كل سجل مد البصر، ثم يقول: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمك الكتبة الحافظون؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: إن لك عندنا حسنة، فتخرج بطاقته فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة» رواه الترمذي واختصرناه.

وأجيب: بوجوه أخرى: أحدها: أن الميزان ما يعرف به مقادير الأعمال من حيث القلة والكثرة، أما الخفة والثقل فعبارة عنهما، ولا يخفى أنه يشبه تأويل المعتزلة ويرجع إلى إنكار الميزان.

ثانيها: قيل: إن الحسنات تجعل أجساماً نورانية والسيئات أجساماً ظلمانية، واستشكله بعض العقلاء بأن انقلاب العرض جوهراً محال.

وأجيب: بالمنع كما أن الماهية الواحدة تكون جوهراً بحسب الوجود الخارجي،

وعرضاً بحسب الوجود ذهني ، وعندي: أن تلك الأجسام من عالم المثال وهو عالم جسماني محجوب عن الأبصار، وفيه مثال كل شيء من الجواهر والأعراض، ويكون أمثال الأعراض والمعاني الغير محسوسة أجساماً في هذا العالم، وقد نطقت النصوص بإثباته؛ ففي الحديث: «الرحم معلقة بالعرش تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعه الله» رواه البخاري ومسلم، وقد أفردنا في جمعها رسالة، واستدل السيوطي على إثباته بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ ﴾ [البقرة: ٣١] قائلاً: إن عرض المعاني كالجوع والفرح لا يعقل إلا بجعلها أجساماً.

ثالثها: قيل: إن أشخاص المكلفين توزن مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام: «إنه ليأتي العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة» ، وبحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين ، فقال النبي ﷺ: «أتعجبون من دقة ساقه؟! وإنهما أثقل عند الله في الميزان من السموات والأرض» كذا في «التبصرة» ، ولعل الأول عبارة عن الهوان والذل ، والثاني عن أعمال الساقين من القيام في الصلاة والمشي إلى الجهاد.

(وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض) جواب عن قولهم: وزنها عبث بوجهين: أحدهما: لا نسلم أن أفعال الحق سبحانه للأغراض، فعلى هذا لا يجوز أن يسأل عن أغراض أفعاله بل أفعاله حسنة لذاتها.

واعلم أن المعتزلة على أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض ، مستدلين بأن الفعل بلا غرض عبث. وأجيب: بأن معنى العبث إن كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى، وإن كان غيره فلا بد من بيانه ، وخالفهم الحكماء وأهل السنة ، ثم الأشعرية على أن كون فعله معللاً بالغرض محال مستدلين أولاً: بأنه لو فعل لغرض كان ناقصاً في ذاته ومستكملاً بهذا الغرض. وثانياً: بأنه قادر على تحصيل الغرض ابتداء فلا معنى لجعله غاية، فيلزمكم العبث الذي فررتم منه، والماتريدية على أن التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار الشارح في «التهذيب» مستدلين بأنه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء إلى ما لا غرض فيه، وإنما قالوا بعدم لزوم الغرض لا بنفي الغرض مطلقاً؛ لزعمهم أن تعليل البعض ثابت بالنص والإجماع كتأييد الأنبياء بالمعجزات للتصديق ، وإيجاب الحدود للزجر

عن المعاصي ، ويفارقون المعتزلة بأن التعليل عندهم تفضل وإحسان على العبد لمصالحهم ، وعند المعتزلة واجب . وأجيب : بأن التصديق والزجر ليس غرضاً داعياً إلى الفعل بل هو منفعة تابعة له **(لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها)** جواب ثان ، وقال الله تعالى : ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] **(وعدم اطلاعنا عليها لا يوجب العبث)** وقال بعض المحققين : الحكمة فيه إظهار العدل على الخلائق وقطع معذرة العصاة .

(والكتاب) أي : قراءة الكتاب **(المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم)** قيل : الظاهر كلمة (أو) لمنع الخلو بدل الواو ؛ لأن الصحيفة إما مشتملة على الطاعات فقط ، وإما على المعاصي فقط ، وأقول : المراد بالكتاب الجنس وهو مشتمل على القسمين معاً .

واعلم أن الحق سبحانه وكّل بكل مكلف ملكين يكتب أحدهما حسناته والآخر سيئاته، وعن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «كاتب الحسنات على يمين الرجل، وكاتب السيئات على يساره، وكاتب الحسنات أمير على كاتب السيئات، فإذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشراً، وإذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال: دعه سبع ساعات لعله يسبح أو يستغفر» رواه محيي السنة في «المعالم». وقال عكرمة: لا يكتبان إلا ما فيه أجر أو وزر. وقال مجاهد: يكتبان حتى أنينه في مرضه ، وقال بعضهم: يكتب المباحات فتجعل مع الحسنات إن قلّت ، ومع السيئات إن غلبت .

(يؤتى للمؤمنين بأيمانهم والكفار بشمائلهم) ليقرأ كل واحد ما عمل فيتذكره بعدما نسي ويعترف **(ووراء ظهورهم)** أي : خلفها وهذا بأن يجعل يمنى الفاجر إلى عنقه ويجعل يسراه إلى ظهره فيجعل فيها الكتاب .

(حق ؛ لقوله تعالى : ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ﴾) أي : للإنسان (﴿يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣]) أي : مكشوفاً غير مستور ، وهما صفتان لكتاب ، أو الثاني حال من الضمير المنصوب ، **(ولقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الإنشقاق: ٨])** سهلاً ، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: يا نبي الله ما الحساب اليسير؟ قال: «أن ينظر في كتابه فيتجاوز

عنه ، ومن نوقش في الحساب يا عائشة يومئذ هلك» رواه أحمد.

وههنا بحث: وهو أن النصوص ناطقة بنجاة أصحاب اليمين وعذاب أهل الشمال فمن أي الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين؟

وأجيب: بأنهم من أصحاب اليمين ، وإن عذبوا فمآلهم إلى النجاة ، وأما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض ، وأجاب بعضهم: بأن العصاة المعذبين يؤتون الكتاب بأيمانهم بعد الخروج من النار ، وأجاب آخرون بأن. . [1].

(**وسكت المصنف رحمه الله عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب**) لأن قراءة الكتاب من جملة الحساب أو من مقدماته ، قيل: كان الأفضل أن يقال: اكتفاء بالسؤال ، وأجيب: بأن الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالآية المذكورة في الشرح.

(**وأنكره المعتزلة**) وفسروا الكتاب بنفس المكلف المنقوشة بأعمالها الراسخة فيه (**زعماً منهم أنه عبث**) لأن الحق سبحانه عالم بأعمالهم (**والجواب ما مر**) هو أنا لا نسلم أن أفعاله تعالى للأغراض، ولو سلم فلعل في الكتاب حكمة لا نعرفها.

(**والسؤال حق**) هو أن يسأل العباد عن أعمالهم ، قال الله تعالى: ﴿ **فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ** ﴾ [الأعراف: ٦] ، وقال الله تعالى: ﴿ **وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ** ﴾ [الصافات: ٢٤].

إن قلت: فما معنى قوله تعالى: ﴿ **فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ** ﴾ [الرحمن: ٣٩]؟.

قلنا: هذا بعد ما تم السؤال والحساب وأمر المجرمين بإدخال النار (**لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يدني العبد المؤمن»**) أي: يقربه من جنابه الأقدس قرباً لا يعرف حقيقته (**«فيضع عليه كنفه»**) مستعار من كنف الطائر وهو جناحه ، ومن عادة الطير ستر الفراخ بالجناح (**«ويستره»**) عن الخلائق كيلا يخجل (**«فيقول له: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟ فيقول العبد: نعم أي رب»**) أي: كلمة نداء، ورب: بكسر الباء وحذف الياء (**حتى قرره**) أي: يذكره الله بذنوبه حتى يجعله (**مقراً بذنوبه ، ورأى**) ظن الرجل (**أنه قد هلك**) أي: يعذبه الله تعالى بما

---

(١) هكذا في الأصل ، ولعله سقط في النسخ.

أظهر من ذنوبه (**قال: سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكفار والمنافقون فينادى**) مجهول، والمنادي هم الملائكة (**لهم على رؤوس الخلائق**) وذلك لأن الصوت الفوقاني أشد ظهوراً وجهراً (**هؤلاء الذين كذبوا على ربهم**) بيان للنداء؛ أي: افتروا على ربهم الأديان الباطلة ونسبوها إلى الله سبحانه (**ألا لعنة الله على الظالمين»**) أي: عليهم، ولكن وضع الظاهر وضع المضمر ذماً لهم بالظلم، وكلّ من عصى الله سبحانه فهو ظالم على نفسه ولعل المراد هنا هو الكفر والشرك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر إلى قوله: «الظالمين».

(**والحوض حق؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾** [الكوثر: ١]) فوعل من الكثرة، وأصله: الشيء الكثير جداً، ثم شاع في الخير الكثير، وسمّى الشارع به ماءً مباركاً يشربه المؤمنون يوم القيامة، وكلام الشارح مبني على أن الحوض هو الكوثر ولكن فيه خلاف العلماء، وقال عطاء في الآية: الكوثر: حوضه؛ لكثرة وارديه. وقال الجمهور: متغائران فالحوض في المحشر؛ للحديث: «إني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه» رواه مسلم، أراد الكفار ولا سبيل لهم إلى الجنة، أما الكوثر في الجنة؛ للحديث: «بينا أنا في الجنة إذ أنا بنهر فقال جبريل عليه السلام: هذا الكوثر الذي أعطاك ربك» رواه البخاري، وجمع بعضهم بأن منبع الكوثر هو الحوض فيجوز الحكم بالاتحاد وهذا جمع جيد ولكن الأمر بالعكس؛ ففي الحديث: «أعطاني الكوثر نهر من الجنة يسيل في حوضي» ذكره القاضي عياض في «الشفاء»، وفي حديث آخر: «يجري في الحوض ميزابان يمدانه من الجنة» رواه مسلم فهذا هو الجمع الصحيح، وذكر الإمام الزاهد في تفسيره: أن الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي بحيث كان النبي ﷺ في المحشر أو في الجنة، ولكن الإمام الزاهد لا يبالي بذكر الموضوعات.

بقي ههنا بحث: وهو أن الكوثر فسر بوجوه أخر؛ فعن مغيرة مرفوعاً: الإسلام، كما في «العين المعاني»، وعن عكرمة: النبوة، وعن أبي بكر بن عياش: كثرة الأمة، وعن الحسن: القرآن، وعن ابن عباس: الخير الكثير، وعن جعفر الصادق: نور القلب، وعنه: شفاعة الأمة، وقيل: كثرة المعجزات،

وقيل: كثرة فقهاء الأمة ، وقيل: كلمة لا إله إلا إلا الله ، وقيلك شهود الوحدة في الكثرة ومعرفة الكثرة بالوحدة ، وقد تقرر أنه لا استدلال مع الاحتمال.

قلت: هذه الأقوال لا تنافي حديث الحوض ونهر الجنة ، ولا ينافي بعضها بعضاً ، بل الكوثر هو الخير الكثير ، وكل ما ذكر من الخير الكثير ، وعن سعيد بن جبير رحمه الله أنه لما فسَّر الكوثر في الآية بالخير الكثير قيل له: يقول ناس: هو نهر في الجنة، قال: هو من الخير الكثير. كذا في «صحيح البخاري».

(ولقوله عليه السلام: «حوضي مسيرة شهر) أي: ذو مسافة شهر ، وقد وردت الأحاديث في مسافة الحوض على مقادير مختلفة ، والمقصود بيان سعة مقداره لا التعيين ، فلا تخالف.

(وزواياه) جمع زاوية وهو بالفارسية: كنج وكوشه **(سواء)** أي: متساوية ، والمراد الحوض مربع، ويجوز أن يراد أنه متساوي الطول والعرض **(ماؤه أبيض من اللبن)** قال البصريون: اسم تفضيل لا يشتق من الألوان، وخالفهم الكوفيون وهو الصحيح لهذا الحديث المسند إلى أفصح العرب ، ومن خطأ النحاة أنهم لا يحتجون بأمثاله ولو سمعوه من بدوي لا يعرف إلا بعر الإبل لاتخذوه حجة.

(وريحه أطيب من المسك وكيزانه) بكسر الكاف: جمع كوز **(كنجوم السماء)** في الكثرة والنورانية **(من يشرب)** مرفوع على أن من موصولة ، أو مجزوم على أنها شرطية.

(منها) أي: من الكيزان **(فلا يظمأ أبداً»)** رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

إن قلت: الشرب من أعظم أنواع اللذة فانقطاعه مما لا ينبغي بأهل الجنة؟ أجيب: بوجهين: أحدهما: أنه لا يظمأ ما دام في عرصات المحشر ، ثانيهما: أنه يجوز أن يكون الشرب بعده للتنعيم لا للعطش بل لا ينبغي بأن يكون في الجنة جوع ولا عطش؛ لأنهما من العذاب.

(والأحاديث فيه كثيرة) بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكر من رواتها سبعة وعشرين من الصحابة ومنهم أبو بكر وعمر وعائشة رضي الله عنهم ، وفي

هذا المقام بحث شريف القدر: وهو أن الحوض قبل الصراط أو بعده؟ فقال بعضهم: الحوض مقدم بوجهين: أحدهما: أن النبي ﷺ قال: «إني لأصد الناس عنه» رواه مسلم، وفسروا الناس بالكفار وهم لا يجاوزون الصراط.

ثانيهما: قوله ﷺ: «أنا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ أبداً وليردنّ عليّ أقوام أعرفهم ويعرفوني ثم يحال بيني وبينهم فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك» رواه مسلم، وفسر الأقوام بالمرتدين.

قال بعضهم: الصراط قبل الحوض بوجهين: أحدهما: أنه لا ظمأ بعد الحوض، وقد صح أن بعض عصاة المؤمنين يسقطون من الصراط في النار، وأجيب: أولاً: بأن من شربه لم يعذب بالظمأ ولو دخل النار. وثانياً: بأن من قدّر دخوله النار لم يشرب منه. ثانيهما: حديث أنس رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة قال: «أنا فاعل»، قلت: يا رسول الله فأين أطلبك؟ قال: «اطلبني أول ما تطلبني على الصراط»، قلت: فإن لم ألقك على الصراط؟ قال: «فاطلبني عند الميزان» قلت: فإن لم ألقك عند الميزان؟ قال: «فاطلبني عند الحوض» رواه الترمذي وقال: غريب.

وأجيب: بأن الطلب في الأمكنة المترتبة يجوز أن يبتدأ من أول الأمكنة أو آخرها، بل الأفضل في الطلب هو البدء من الآخر؛ لأنه لا يكون فيه احتمال عدم الإدراك بخلاف البدء من أول الأمكنة؛ فإنه يسبق المطلوب فلا يدرك في مكان قط. هذا ملخص ما ذكره العلماء، والأحسن أن الورود على الحوض مرتان: قبل الصرط وبعده، والله سبحانه أعلم.

(والصراط حق وهو جسر) بكسر الجيم بالفارسية: يل **(ممدود على متن جهنم)** أي: على ظهره **(أدق من الشعر وأحد من السيف)** قال أبو سعيد الخدري الصحابي رضي الله عنه: (بلغني أن الجسر أدق من الشعر وأحد من السيف) رواه مسلم وهذا في حكم المرفوع **(يعبر به أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار)** من الكفار وبعض عصاة المؤمنين **(وأنكره المعتزلة)** وقالوا: الصراط عبارة عن الصراط المستقيم الشرعي المتوسط بين الإفراط والتفريط، والدقة والحدة عبارة عن صعوبة الاستقامة عليه **(لأنه لا يمكن العبور عليه)** لدقته وحدته **(وإن**

أمكن فهو تعذيب للمؤمنين) لأن العبور عليه مشقة شديدة **(والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يمكن)** من التمكين وهو الإقدار؛ أي: يجعلهم قادراً **(من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى إن منهم من يجوزه)** يمر عليه **(كالبرق الخاطف)** الخطف: السلب والبرق الشديد يغلب البصر فكأنما يسلبه، وهذا عبارة عن السرعة الشديدة. **(ومنهم كالريح الهابة)** أي: السريعة من الهبوب بالضم: وهو سرعة الريح **(ومنهم كالجواد المسرع)** بالفتح: الفرس السريع **(إلى غير ذلك مما ورد في الحديث)** ومنهم كالطير، ومنهم كأجود الإبل، ومنهم كالشاد ـ والشد بالفارسية: دويدن ـ ومنهم كالماشي، فهذا حال عبور الصلحاء، وأما غيرهم: فمنهم من يرجف على إليته كالصبي، بل روي أن بعضهم يعبره على وجهه، ثم العابر إما يمر سالماً، وإما يمر مجروحاً من شوك وكلاليب على جانبي الصراط، ويسقط بعض العصاة المؤمنين في النار إلى أن ينجيه الله سبحانه، والتفصيل في كتب الحديث.

(والجنة حق، والنار حق؛ لأن الآيات والأحاديث في شأنهما أشهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى) الإحصاء: شمردن، وهذا التركيب من المشكلات؛ لأن إن مصدرية فيكون المعنى: أشهر من الخفاء، وأكثر من الإحصاء، ويوجه بأن المصدر بتأويل اسم الفاعل في الأول، واسم المفعول في الثاني.

(تمسك المنكرون) هم الفلاسفة؛ زعموا أن كل ما جاء في النصوص من ذكر الجنة والنار فهو مأول باللذة والألم العارضين للروح من تصور كمالاتها ونقصاناتها، وهذا التأويل يكفرهم؛ لأنه كإنكار النصوص **(بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض)** قال الحق سبحانه: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣] قال بعض المفسرين: أريد بالعرض السعة، وقال بعضهم: أريد مقابل الطول، وعن كريب قال: أرسلني عبد الله بن عباس إلى رجل من أهل الكتاب أسأله عنه فأخرج أسفار موسى فقال: سبع سموات وسبع أرضين تضم كما تضم الثياب بعضها إلى بعض، فهذا عرضها، وأما طولها فلا يقدر قدره إلا الله سبحانه. كذا في «الدر المنثور».

(وهذا) أي: وجود الجنة الموصوفة **(في عالم العناصر)** وهو ما في جو فلك

القمر؛ فإنهم زعموا أن الأفلاك والعناصر كرات يحيط بعضها ببعض كطبقات البصل ، وأن العناصر الأربعة يحيط بها فلك القمر ، وأن الأرض أوسط الكل **(محال)** لأن عالم العناصر أصغر من فلك القمر الذي هو أصغر السموات **(وفي عالم الأفلاك أو في عالم خارج عنه)** أي : عن عالم الأفلاك **(مستلزم لجواز الخرق)** لأن المكلفين هم في جوف فلك القمر والجنة خارجة عنه، فوصولهم إليها مستلزم لخرق بعض الأفلاك إن كانت الجنة في الأفلاك، ولخرق جميع الأفلاك إن كانت خارجة عن الأفلاك **(والالتئام)** ذكره استطرادي؛ لازدواجه مع الخرق في مباحث الكتب الحكمية؛ وذلك لأن قوماً ذهبوا إلى أن الكواكب تسير في الأفلاك الساكنة بأن تخرقها ويلتئم الخرق كسير السمك في الماء ، فعارضهم الحكماء بأن هذا الخرق والالتئام محال ، وقد يراد بالالتئام كونها مادة لجسم آخر يحصل منها كحصول المواليد من العناصر ، وعلى الوجهين لا ضرورة في ذكره.

(وهو) أي: خرق الفلك **(باطل قلنا: هذا)** أي: بطلان الخرق **(مبني على أصلكم الفاسد)** أراد جنس أصولهم وأعظمها وهو أن الواجب تعالى موجب غير مختار ، ويجوز أن يكون المعنى: أن هذا الدليل مبني على أصلكم الفاسد ، وهو بطلان الخرق **(وقد تكلمنا عليه في موضعه)** أي: أبطلناه في الكتب المبسوطة ، وتفصيل هذا البحث: أن الفلاسفة استدلوا على امتناع الخرق بوجوه: أحدها: أن الفلك متحرك بالاستدارة ففيه مبتدأ حركة مستديرة ، والخرق لا يمكن إلا بحركة مستقيمة في أجزائه ، فيلزم أن يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة فيجتمع النقيضان.

أجيب: بأنا لا نسلم أن فيه مبدأ حركة بل القادر المختار يحركه بإرادته، ولو سلم أن فيه مبدأ فالمختار قادر على إعدام مبدأ المستديرة وإيجاد مبدأ المستقيمة.

ثانيها: أن الفلك حي مطيع لما أوحى الله تعالى إليه ، والخرق في بدن الحي يؤذي ، فتعذيب الحي المطيع ينافي الحكمة.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن كل خرق يوجع بل الإيجاع بإرادة الحق سبحانه ، ويدل عليه أن الغذاء يحدث بنفوذه في البدن تعريفات لا تحصى بلا إيجاع ، ولو سلم فيجوز أن خرقها بعد موتها.

ثالثها: أن الزمان مقدار حركة الفلك، فلو فسد الفلك انقطع الزمان، وانقطاعه محال، وإلا لكان عدمه متأخراً عن وجوده وهذا التأخر لا يتصور إلا بالزمان فيلزم وجود الزمان من فرض عدمه.

أجيب: بأن الزمان موهوم عندنا ،ولو سلم أنه مقدار الحركة فإن إمامكم أفلاطون ذهب إلى أنه جوهر مجرد، ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الأعظم المحيط بجميع الأفلاك فيجوز خرق غيره، وأيضاً: لا نسلم بأن التأخر زماني بل ذاتي والخرق لا يمنع حركة الفلك، وأيضاً: يجوز أن يعدم القادر المختار الفلك الحافظ للزمان بحركته ويوجد فلكاً آخر يحفظه بحركته بهذا الآن بعينه.

وههنا فوائد شريفة: الفائدة الأولى: زعمت الفلاسفة أن وجود عالم آخر وراء هذا العالم الفلكي والعنصري محال ولم يأتوا بدليل قوي، وقال أبو الحسن الرفاعي قدس الله سره: إن الله تعالى بحراً من رمل يجري مجرى الريح العاصفة منذ خلق الله السموات والأرض إلى يوم القيامة، وللحق سبحانه بعدد كل ذرة منها دنيا مثل دنياكم هذه، وما من ساعة من ليل ولا نهار إلا وفيها تقوم قيامة على قوم وتنصب ميزان وصراط ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جنود ربك إلا هو.

الفائدة الثانية: تكلم أهل السنة في مكان الجنة؛ فقيل: على السماء الرابعة، ودفعه صاحب «المدارك» بقوله تعالى: ﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ٣٣] والصحيح: أنها على السماء السابعة، وأما النار: فالمشهور في الشرع أنها تحت الأرضين، وقال الشارح في «التهذيب»: الحق التوقف.

(وهما؛ أي: الجنة والنار مخلوقتان الآن) ظرف بمعنى الزمان الحالي، وقيد به؛ لأن اسم المفعول مشترك بين الحال والاستقبال، والمطلوب هو الأوّل **(موجودتان تكرير وتوكيد)** لقوله: مخلوقتان **(وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء. لنا: قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة)** وبها يثبت وجود النار إذ لا قائل بالفرق. وأجيب: بأنها كانت من بساتين الأرض بالشام أو العراق أو مابين فارس وكرمان، ودفعه بعضهم بأن قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨] يدل على أنها في السماء، ورد بأنه يحتمل أن يكون على

رأس جبل أو يراد الهبوط في الرتبة، قال المحققون: إطباق السلف على أنها الجنة الموعودة للمؤمنين يقطع خرافات المعتزلة، وأما احتجاجهم بأن إسكانهم الجنة بلا سبق عمل ينافي الحكمة فشديد البطلان؛ لأن نفس العمل غير محقق والإيمان أعظم الحسنات، ولأن حور الجنة وغلمانها يسكنونها بلا عمل. **(والآيات الظاهرة في إعدادهما)** دليل ثان، والإعداد: تيار كردن **(مثل: ﴿أُعِدَّتْ﴾)** أي: الجنة (﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]) و(﴿أُعِدَّتْ﴾) أي: النار (﴿لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]) قيل: فيه بشارة لدلالته على أن النار إنما خلقت للكافرين **(إذ لا ضرورة في العدل عن الظاهر)** رد لجواب المعتزلة، وحاصل الجواب: أنه تعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على حقيقة الوعد والوعيد كقوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩].

وحاصل الرد: أنه لا ضرورة في التأويل وإنما عدلنا عن الظاهر في قوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩] للضرورة.

(فإن عورض) ما ذكر من الآيات الواردة بلفظ الماضي **(بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ﴾)** مبتدأ والخبر (﴿نَجْعَلُهَا﴾) أي: نخلقها (﴿لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا﴾) أي: تكبراً (﴿فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣]) بالكفر والظلم على العباد، والمعارضة: إقامة الدليل على نقيض ما ادعاه الخصم؛ أي: إن عورض لفظ الماضي بلفظ المستقبل الدال على أنها غير مخلوقة الآن.

(قلنا) في جواب المعارضة **(يحتمل الحال والاستمرار)** أي: لا نسلم أن المضارع للاستقبال فقط كما ادعى المعارض بل يستعمل في الحال حقيقة، وفي الاستمرار مجازاً شائعاً كقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١] وفيه بحث؛ لأن احتمال الحال لا يساعدنا كما لا يساعدهم، والاستمرار مجاز فللمخالف أن يقول: لا ضرورة في العدول عن الظاهر، والجواب: أنه ذكر احتمال الحال جدلاً ليسكت الخصم ثم ذكر الاستمرار الذي هو الاحتمال المساعد إرشاداً لطالب الحق.

(ولو سلم) أن معارضتكم تامة ودافعة لاستدلالنا بلفظ الماضي **(فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض)** إن قلت: هذه الآية كما تعارض آية الإعداد فهي معارضة لقصة آدم عليه السلام أيضاً؟ أجيب: بأن الاستدلال

بلفظي الماضي والمستقبل كليهما ظني ، فاعتبر المعارضة بينهما؛ أما قصة آدم عليه السلام فقطعية لا يعارضها الظني.

واعلم أن أوضح الأجوبة عن المعارضة هو أنا لا نسلم أن الجعل تام بمعنى الخلق وهو ناقص بمعنى التمليك ، ومن ألفاظ الهبة: جعلت الدار لزيد ، وما يقال: إن المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها ، وهذا المعنى لازم بوجود الجنة والحمل على التمكن بالفعل عدول عن الظاهر فتحكم لا يرضاه العقل السليم ، ولا قدرة للعباد على أن يسكنوا الجنة قبل الوقت المعلوم.

وههنا بحث: وهو أن الشارح اقتفى صاحب «المواقف» واكتفى بدليلين يشغب فيهما المخالف ، والأوضح هو الاستدلال بإجماع السلف والأحاديث البالغة مبلغ التواتر المعنوي كأحاديث رؤية النبي ﷺ الجنة ليلة المعراج ، وأحاديث عذاب القبر ونعيمه الناطقة بأن الميت يكشف عليه الجنة والنار معاً صالحاً أو طالحاً؛ ليتضاعف سرور المؤمن وغم الكافر.

(قالوا) أي: المعتزلة وهذا دليل لأبي هاشم **(لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة)** الأكل بضمتين؛ أي: مأكولها من الثمار **(لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾** [الرعد: ٣٥] **لكن اللازم)** وهو عدم جواز هلاكه **(باطل؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾)** أي: فانٍ **(﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾**[القصص: ٨٨]**)** أي: ذاته تعالى والتعبير عن الذات بالوجه شائع **(قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه)** لأن المأكول منه يهلك بالأكل فعلم أن الآية متروكة الظاهر ، وأنه ليس المراد دوام كل فرد من الأكل **(وإنما المراد الدوام بأنه إذا فني منه شيء جيء ببدله)** فالمراد هو الدوام العرفي وهو عدم الانقطاع زماناً يعتد به كما يقال: دام الحرب بينهم. **(وهذا لا ينافي الهلاك لحظة)** أي: طرفة عين ، وأجاب بعض المحققين بحمل الدوام على الحقيقي ، والأكل على نوعه ، والهلاك على هلاك الأشخاص؛ وهذا أوفق بمذهب أهل الظواهر.

(على أن الهلاك لا يستلزم الفناء) جواب ثان **(بل يكفي الخروج عن الانتفاع به)** وهو الأكل كقولهم: هلك الطعام: إذا لم يصلح للأكل ، والحاصل: أنه

يجوز أن يفسد صورة الأكل بتفريق أجزائه ، أو بتغير طعمه بحيث لا يصلح للأكل ، ولا يفسد مادته فيكون الأكل دائماً بمادته مع هلاك صورته في بعض الأوقات كما إذا فرقنا تركيب السرير فيكون هالكاً بزوال صورته وباقياً ببقاء مادته .

(ولو سلم) أن أكلها دائم بصورته ولا يجوز خروجه عن الانتفاع به **(فيجوز أن يكون المراد)** لقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص : ٨٨] **(أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي كالعدم)** ومن ههنا قيل : الوجود بين العدمين كالطهر بين الدمين ، وقال الإمام الغزالي : الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا أنه يهلك ، ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار ، وقال الحكماء : الممكن في نفسه ليس ، وبالواجب أيس ، وبهذا ظهر معنى الحديث : «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل» رواه البخاري ومسلم .

وههنا وجهان آخران للجواب : أحدهما : أن الجنة إذا خلقت يوم القيامة فهي شيء تدخل تحت قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ ﴾ [القصص : ٨٨] فيجب هلاكها بعد خلقها يوم القيامة فالإلزام مشترك . وأجيب : بأن المراد هي الأشياء الموجودة في الدنيا فقط بقرينة أن الآخرة دار البقاء ، ودفع بأنه تخصيص بقرينة خارجية ، فنحن أيضاً نخصه بغير الجنة والنار بقرينة الآيات والأحاديث الدالة على وجودهما مع قوله : ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾ [الرعد : ٣٥] .

ثانيهما : قال أبو العالية المفسر التابعي : كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه ؛ أي : كل شيء من الدنيا ضائع إلا عمل الصالح .

بقي ههنا شبهتان للمعتزلة : الأولى : خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء عبث .

قلنا : بعد تسليم القبح العقلي أن بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت ، وبعضهم ينظرون إلى زهرتها ونعيمها فيجدون روحها ويفرحون برؤية مكانهم ، وبعض الأشقياء يدخلون النار عقيب الموت ،

وبعضهم ينظرون إليها ويجدون سمومها ويغتمون برؤية مكانهم كماجاء في الأحاديث الصحيحة.

الثانية: قال الحق سبحانه: ﴿ ۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وإنما يكون عرضها عرضهما إذا وقعت في مكانهما وذلك إنما يمكن بعد فنائهما؛ لأن تداخل الأجسام محال.

أجيب: بأن المعنى عرضها كعرض السماء والأرض كما صرح به في الآية الأخرى نحو: زيد أسد؛ وذلك لأنه يستحيل أن يكون عرضها عرضهما ولو بعد الفناء لاستحالة قيام عرض واحد شخصي بمحلين.

(باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما؛ أي: دائمتان لا يطرأ) أي: لا يعرض **(عليهما عدم مستمر)** لا دائماً ولا زماناً يعتد به **(لقوله تعالى في حق الفريقين)** أي: أهل الجنة والنار: (﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا ﴾ [النساء: ٥٧]) أي: في الجنة أو في النار، والخلود فيهما لا يتحقق إلا بخلودهما.

ولما كانت ههنا مظنة سؤال وهو أن الحكم بعدم فنائها في قوله: ﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ ﴾ [القصص: ٨٨] أجاب بقوله: **(وأما ما قيل)** القائل بعض أهل السنة. **(من أنهما تهلكان)** بعد فناء الدنيا وقبل الحشر **(ولو لحظة تحقيقاً)** علة لقوله: قيل أو لقوله: تهلكان مجازاً **(لقوله تعالى:** ﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ ﴾ [القصص: ٨٨] **فلا ينافي البقاء بهذا المعنى)** وهو عدم عروض العدم المستمر **(على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء)** لجواز أن يراد بالهلاك عدم الاعتداء بالوجود المكاني.

(وذهب الجهمية) فرقة من المبتدعة الجبرية منسوبة إلى جهم بن صفوان الترمذي، وقيل: منسوبة إلى جهم اسم موضع، والصحيح هو الأول **(إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما)** وقد يستدل على ذلك بوجوه: أحدها: أن وجود ما لا يتناهى محال. أجيب: بأن دوامهما لا يستلزم وجود ما لا يتناهى بل كل ما يدخل تحت الوجود بعد البعث فهو متناه.

ثانيها: أفعال القوى الجسمانية متناهية؛ لأن قوة نصف الجسم أقل أفعالاً من قوة مجموعه، فإذا تناهت أفعال قوة نصف منه تناهت أفعال قوة النصف الآخر أيضاً فيلزم تناهي أفعال قوة المجموع.

وأجيب: بوجوه كثيرة وأوضحها: أن فيّاض القوى سبحانه مختار فهو قادر على أن يخلق في الجسم قوة لا تنقطع أفعالها.

ثالثها: أن دوام الإحراق مع الحياة سفسطة. أجيب أولاً: بأنا نمنع اشتراط اعتدال المزاج في الحياة، وثانياً: بأنه يجوز أن يخلق الله سبحانه في الحي قوة تمنع فساد الأجزاء التي يقوم بها الحياة، والسمندل أوضح دليل على إمكانه.

رابعها: أن النار تفني الرطوبات فيجب الانتهاء إلى تفرق أجزاء الأبدان؛ لأن الرطوبة هي الجامعة لها. أجيب: بأن القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء، والأجزاء عن التفرق، والحياة مع التفرق. **(وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة وإجماع الأمة)** وكذلك قول أبي الهذيل العلاف المعتزلي: إن أهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون إلى جمود دائم فيجتمع في هذا السكون اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار، مستدلاً بأن تسلسل الحركات محال ببرهان التطبيق، وقد عرفت أن الدوام لا يوجب وجود حركات غير متناهية، ولو سلم لزمه المحال في السكونات أيضاً **(ليس عليه شبهة)** أي: دليل ضعيف **(فضلاً عن حجة)** أي: دليل قوي وهذا النفي مبني على عدم الاعتداد بالشبهات المذكورة، وقد مر تركيب (فضلاً) في بحث عذاب القبر، وحاصله: المبالغة في نفي الحجة.

وفي هذا المقام فوائد مستطرفة: الأولى: تحيرت الأفهام في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٥ ـ ١٠٨] وذكر المفسرون فيه وجوهاً: أحدها: أن المستثنى في الموضعين فسّاق الموحدين سعدوا بالإيمان وشقوا بالعصيان فيفارقون الجنة أيام عذابهم،

والتأبيد من مبدأ معين وهو دخول أهل الطاعة الجنة ، والتقسيم لمنع الخلو فلا يمتنع اجتماع القسمين.

ثانيها: أن المستثنى مدة توقفهم للحساب أو لبثهم في الدنيا.

ثالثها: أن أهل النار يخرجون من النار أحياناً إلى الزمهرير ، وأهل الجنة ينعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرؤية.

رابعها: إلا بمعنى سوى وليس ما دامت السموات والأرض كناية عن التأبيد ، بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة الغير المتناهية على مدة لقاء السموات والأرض.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في الثواب والعقاب

قال المصنف رحمه الله: (**والكبيرة**) مبتدأ، والخبر: لا تخرج (**قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما**) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، من عظماء الصحابة وفقهائهم وزهادهم وأشدهم في الطاعة، وقال جابر رضي الله عنه: لم يكن منا أحد إلا مال إلى الدنيا أو مالت الدنيا إليه إلا ابن عمر، وكانت ولادته قبل الوحي بسنة، وأسلم مع أبيه وهو صغير، وقد يروى أنه أسلم قبل أبيه لكنه لم يصح، وتوفي سنة ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته: أن عبد الملك بن مروان أمير الوقت كان يعظمه وينهى نائبه الحجاج بن يوسف عن أن يؤذيه، فحسده الحجاج فأمر رجلاً أن يسم زج الرمح ويغرزه في قدم ابن عمر رضي الله عنه وقت الازدحام أيام الحج، فورمت رجله ومات شهيداً رضي االله تعالى عنه.

(**أنها تسعة: الشرك بالله تعالى**) أي: اعتقاد شريك في الألوهية أو في استحقاق العبادة (**وقتل النفس بغير حق**) كحدٍّ أو قصاص أو ارتداد (**وقذف المحصنة**) القذف: هو النسبة إلى الزنا، والمحصنة ـ بالكسر أو الفتح ـ المؤمنة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا، من الإحصان وهو الحفظ؛ فالكسر على أنها أحصنت نفسها، والفتح على أن الله سبحانه حفظها.

(**والزنا**) بالقصر في لغة أهل الحجاز، وبالمد في لغة أهل نجد.

(**والفرار عن الزحف**) بفتح فسكون: هو العسكر من زحف الصبي: إذا تحرك على أسته أو ركبتيه قليلاً قليلاً؛ لأن العسكر لكثرته وتتابعه يرى من بعيد كأنه يتحرك قليلاً بل كأنه واقف، والمراد: هو الفرار من حرب الكفار وهذا إذا كان الكفار أقل من ضعف المسلمين وإلا جاز.

(والسحر) هو استعمال أسباب غير مشروعة ذات خاصية في الاضطرار بلا حق كتمريض أو هلاك أو تفريق بين زوجين ، ولا يقدر عليه إلا نفس شريرة ليس فيها صلاح ، وقال بعضهم : لا يتم إلا بإعانة الشياطين ، واختلف العلماء في حكمه بعد الاتفاق على أنه كبيرة ؛ فقيل : يكفر معلمه وعامله ، وقيل : يكفر عامله فقط ، وقال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي : القول بأن السحر مطلقاً كفر باطل ، بل الكفر منه ما كان فيه رد التصديق والإقرار ، أما من تعلمه لحفظ نفسه فهو مؤمن ، والمختار عند الحنفية أن الساحر إذا قتل فهو كقاطع الطريق يقتل عليه الذكور والإناث ، وإن لم يقتل وكان سحره مشتملاً على كفر قتل عليه الذكور فقط ، وأما ما يستعمله المشايخ من قراءة آيات القرآن والأسماء الإلهية لدفع الظالمين أو لتأليف الزوجين فليس بسحر .

(وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين) بالضم : ترك طاعتهما في الأمور المشروعة بل قيل في الشبهات أيضاً ، وأما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق **(المسلمَين)** أما الكافران فلا طاعة لهما ولكن يثاب على الإحسان إليهما كما دل عليه الأحاديث .

(والإلحاد) أصله : الميل ، ومنه : لحد القبر ؛ لأنه مائل إلى جانب منه ثم غلب على الميل عن الحق إلى الباطل **(في الحرم)** بفتحتين : مكة وما حولها على فراسخ معلومة من الأطراف ، ويفسر الإلحاد في الحرم تارة بالشرك ، وفيه بحث لأنه أكبر الكبائر حيث ما كان ، وتارة بالظلم ، وتارة بالمعصية مطلقاً ؛ ولذا قيل : الصغيرة في الحرم كبيرة ، ومن ذلك كره بعض السلف الإقامة بمكة ، وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن الطائف ، وقال عبد الله بن مسعود : ما من بلد يؤاخذ العبد فيه بالإرادة قبل العمل إلا مكة ، وكان عمر بن الخطاب يضرب الناس إذا فرغوا من الحج ويقول : يا أهل اليمن يمنكم ، ويا أهل الشام شامكم ، ثم حديث الشرح رواه البخاري في كتاب «الأدب» ، وابن جرير في «تفسيره» بسند حسن عن عبد الله بن عمر موقوفاً بلفظ : «أكل الربا» بدل «الزنا» ، ورفعه بعض الأئمة إلى النبي ﷺ ، وكلام الشارح مبني على الرفع .

بقي ههنا بحث: وهو ما قيل: إن الحصر في التسعة غير صحيح؛ لأنه إن أريد بالشرك مطلق الكفر فالسجود داخل في الكفر ، وإن أريد حقيقة الإشراك بالله خرجت أنواع الكفر من إنكار النبوة أو الصلاة أو استحلال الحرام وتحريم الحلال. وأجيب باختيار الأول وأن المراد بالسحر لا تعلمه وتعليمه ، بل الكفر هو العمل به ، وفيه نظر؛ لأن التعليم والتعلم كبيرتان فهي عشر ، ويمكن الجواب بأن التعليم والتعلم نسبة واحدة ، والفرق بالحيثية كما وجدناه مكتوباً على حواشي «التلويح» بخط الشارح ، ثم المختار عندي في الجواب: أن حقيقة الحصر غير مقصودة في هذه الأحاديث كما ستسمع.

(وزاد أبو هريرة) صحابي اختلف في اسمه واسم ابيه ، والصحيح: عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، قدم من دوس في عام خيبر وشهد فتحه ، ثم لازم النبي ﷺ ولم يفارقه حتى أخذ العلم الكثير ، وهو أكثر الصحابة رواية للحديث ، وقد وجدت الأحاديث المروية عنه خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً ، وقيل في وجه كنيته: أنه له كان هرة صغيرة ، ويشكل أنهم يستعملونه غير منصرف ، والجواب عندي: أن المضاف إليه في الكنى علم حقيقة أو تقديراً. مات بالمدينة تسع وخمسين ، أو ثمان ، أو سبع.

(أكل الربا) فعنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات: الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المؤمنات المحصنات الغافلات» رواه البخاري ومسلم ، وعلماء الحديث يسندون الزيادة إلى الراوي مجازاً للاختصار ، والمعنى: أنه وقع أكل الربا زائداً على ما ذكروه في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه.

(وزاد علي) بن أبي طالب رضي الله عنه صاحب المناقب الرفيعة الجليلة **(السرقة وشرب الخمر)** قال القاري الهروي: روى البخاري نحوه في كتاب «الأدب» بسند حسن عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ انتهى ، وهذا يدل على أنه لم يطلع على رواية علي رضي الله عنه.

وههنا فوائد شريفة: الأولى: جاء عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه: «الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، واليمين الغموس» رواه البخاري وجاء في رواية البخاري ومسلم عن أنس رضي الله عنه يرفعه: «شهادة الزور» بدل «اليمين الغموس»، وبالجملة: من تتبع كتب الحديث وجد أشياء أخرى، ووجه المطابقة بين الأحاديث: أنها ليست ناطقة بالحصر حتى يكون معنى كل حديث منها أن الكبائر هذه فقط، بل المراد أن هذه كبائر من غير تعرض بما سواها من نفي أو إثبات.

إن قلت: تقرر في الأصول أن العدد لفظ خاص، والخاص يجب العمل به؟.

قلت: لو سلم اطراده فلعل المراد حصر نوع من الكبائر.

الثانية: قال الشيخ الإمام أبو طالب المكي الصوفي: تتبعت الأحاديث فوجدتها سبعة عشر: الشرك بالله، وعدم الإصرار على المعصية، واليأس من رحمته تعالى، والأمن من مكره، وشهادة الزور، وقذف المحصن، واليمين الغموس، والسحر، وشرب الخمرَ، وأكل مال اليتيم، والربا، والزنا، واللواطة، والقتل بلا حق، والسرقة، والعقوق، والفرار عن الجهاد.

وذكر الروياني أحد أصحاب الشافعي رحمه الله أشياء أخرى: أحدها: أكل لحم الخنزير، وغصب المال، وإفطار صوم رمضان بلا عذر، وقطع الرحم، والخيانة في الكيل والوزن، وترك الصلاة متعمداً، والصلاة قبل الوقت، ومنع الزكاة، والكذب على النبي ﷺ، وسب الصحابة رضي الله عنهم، والسكوت عن شهادة الحق بلا عذر، وأخذ الرشوة، والإيقاع بين الزوجين، والسعاية عند السلطان، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة، ونسيان القرآن بعد تعلمه، وإحراق الحيوان بالنار، ونشوز المرأة عن زوجها، وإهانة أهل العلم، والظهار عن المرأة.

وقال ابن عباس رضي الله عنه: (الكبائر إلى سبعمائة أقرب إلى سبع) رواه ابن أبي حاتم.

(**وقيل: هي ما كان مفسدة**) بفتح الميم مصدر ميمي بمعنى الفساد (**مثل مفسدة شيء مما ذكر**) من الذنوب الاثني عشر (**وأكثر منه**) فالمثل: كالمسكر غير الخمر؛ لتماثلهما في السكر، والأكثر: كقطع الطريق مع أخذ المال فهو أكثر فساداً من السرقة. كذا قال بعض الفضلاء، والأحسن عندي: أن يعتبر في ذلك إخبار الشارح، ويراد بالمفسدة قبحه عند الله سبحانه لا ما يدرك العقل بنظيره، وعلى هذا فالمثل: كحديث خريم رضي الله عنه يرفعه: «عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله قالها ثلاث مرات» رواه أبو داود، والأكثر: كحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يرفعه: «الغيبة أشد من الزنا» رواه البيهقي.

إن قيل: لا يصدق التعريف على المذكورات.

أجيب: بأنه يصدق على كل واحد مما سوى الشرك أن مفسدته مثل مفسدة الآخر، ويصدق على الشرك أن مفسدته أكثر من الباقي، وقد يزعم أن قوله: أو أكثر منه مستدرك؛ لأنه يعلم بطريق الأولى، وفيه: أن التصريح أولى بالتعريفات.

(**وقيل: ما توعد**) التوعد والإيعاد: ترسانيدن (**عليه الشارع**) صاحب الشرع، ويطلق على الله سبحانه ورسوله ﷺ (**بخصوصه**) كقوله عليه الصلاة والسلام: «كل مصور في النار» رواه البخاري ومسلم، وقوله: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة» رواه الشيخان رضي الله عنهما، واحترز بالخصوص عن الوعيد العام؛ لأنه شامل لكل معصية.

(**وقيل: كل معصية أصر عليها العبد**) الإصرار: هو الدوام والاستمرار على الفعل، والمراد هنا: أن يدوم الذنب على سبيل التحقير له وقلة الخوف من عذابه؛ لحديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه: (ما أصر من استغفر وإن عاد في اليوم سبعين مرة) رواه الترمذي (**فهي كبيرة**) ولو كانت معدودة من الصغائر (**وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة**) ولو كانت معدودة من الكبائر، ومقصود القائل: أن الإصرار يجعل الصغيرة كبيرة، والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة، وليس المعنى أن الكبيرة هي الإصرارية فقط، والصغيرة هي الاستغفارية فقط

حتى يرد ما قيل: إنه يلزم أن يكون المعصية خالية عن الإصرار ، والاستغفار واسطة بين الصغيرة والكبيرة.

ثم اعلم أن مأخذ هذا القول هو قول عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم: (لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار) كما نسب الإمام النووي إليهما ، وزعم بعضهم أنه مرفوع.

وعندي في الاستنباط بحث: وهو أن النصوص ناطقة بأن الاستغفار يمحو الذنوب صغائر أو كبائر فيخالفها قوله: كل ما استغفر عنها فهي صغيرة ، لا قولهما: لا كبيرة مع الاستغفار فإنه يحتمل محو الكبيرة رأساً.

(وقال صاحب «الكفاية»: إنهما أمران إضافيان لا يعرفان بذاتهما) كالحركة السريعة والبطيئة **(فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة ، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة ، والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه)** قيل: والصغيرة المطلقة قصد النفس بالمعصية بلا استمراره.

ثم لا يخفى بأن القول بالإضافة مقدوح من وجوه كثيرة: أحدها: قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] لأنه لا يدل على تمايزها بالذات حتى يتصور الاجتناب عن الكبائر بدون الاجتناب عن الصغائر ، أما الجواب بأن المراد بالكبائر أنواع الكفر فليس بمرضي كما ستحققه.

ثانيها: قوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» رواه أحمد.

ثالثها: قول الأشاعرة في عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الكبائر مطلقاً لا الصغائر سهواً.

رابعها: قول الفقهاء: إن الكبيرة تسقط العدالة لا الصغيرة.

خامسها: الأحاديث المذكورة في تعداد الكبائر ، وقال الإمام النووي: ذهب الجماهير من السلف والخلف إلى انقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر ، وقد تظاهرت على ذلك دلائل من الكتاب والسنة انتهى.

وههنا فائدة شريفة: وهي أن للعلماء أقوالاً أخر في ضبط الكبائر: أحدها: عن ابن عباس رضي الله عنه: كل شيء نهى الله عنه كبيرة، ومعناه ما نهى عنه القرآن أو ما ورد النهي عنه بخصوصه في كلام الشارع.

ثانيها: الكبائر ما نهى عنه في سورة النساء إلى قوله: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾ [النساء: ٣١].

ثالثها: ما شرع عليه الحد؛ لأن تعجيل العقوبة دليل تعظيم الجرم، وفي القولين نظر؛ لعدم اشتمالها على بعض ما صرح الحديث بأنه كبيرة.

رابعها: ما يشعر بقلة المبالاة بالدين، ولا يخفى أنه غير ضابط.

خامسها: ما أوعد عليه الشارع بالنار؛ لأنه أشد العقوبات.

سادسها: ما أوعد عليه بنار أو غضب إلهي أو شرع عليه حد، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما.

سابعها: ما علم حرمته بدليل قطعي من كتاب أو حديث متواتر أو إجماع.

ثامنها: ما كان عليه حد أو تعزير أو وعيد بنص الكتاب والسنة، أو علم أن مفسدته كأحدها أو أكثرها، ويشعر ارتكابه بتهاون الدين.

تاسعها: أن الكبائر مبهمة والحكمة في إبهامها أن يجتنب المكلف عن كل ذنب كما أبهم ليلة القدر ليقيموا الليالي، والاسم الأعظم ليذكروا الأسماء، والصلاة الوسطى ليحافظوا على الصلاة كلها.

(وبالجملة: المراد هنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافاً للمعتزلة، حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين) لا ما يظن أن مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار؛ وذلك لأنهم يقولون بخلوده في الجنة إن مات تائباً، وفي النار إن مات بلا توبة **(بناء)** علة لزعمهم **(على أن الأعمال)** وهي أداء الطاعات والتحرز عن المعاصي **(عندهم جزء من حقيقة الإيمان)** والحقيقة تنعدم بانعدام جزئها، ومذهبهم أن

الإيمان تصديق وإقرار وعمل ، والكفر تكذيب النبي ﷺ ، فمن صدق وأقر ولم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر .

(**ولا تدخله؛ أي: العبد المؤمن في الكفر خلافاً للخوارج**) هم فرقة من أهل القبلة خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه؛ وذلك لأن علياً رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه حكّما بينهما أبا موسى الأشعري رضي الله عنه وعمرو بن العاص رضي الله عنه ليسكن الحرب ، فقالت طائفة من أهل حروراء ـ قرية عند الكوفة ـ: إن الفريقين كافران؛ لأنهما رضيا بحكم غير الله سبحانه ، وقال الله تعالى: ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ [الأنعام: ٥٧] فقال علي رضي الله عنه: كلمة حق أريد بها باطل ، فأرسل إليهم عبد الله بن عباس رضي الله عنه ليكشف شبهتهم فأبوا إلا الخروج عليه ، فحاربهم حتى قتل أكثرهم وكانوا اثني عشر ألفاً ، وبقي قوم منهم على مذهبهم وهم فرق كثيرة مجمعون على تكفير عثمان وعلي وعائشة وطلحة وزبير ومعاوية رضي الله عنهم ، وقد أخبر النبي ﷺ بأنهم أهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعاتهم لا تنفعهم ، وأنهم من أهل النار ، وأن علياً رضي الله تعالى عنه يقاتلهم ويقتلهم .

(**فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر ولا واسطة بين الإيمان والكفر**) .

(**لنا وجوه:**) دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن (**الأول: ما سيجيء في بحث الإيمان من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي ، فلا يخرج العبد المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه**) وهو التكذيب ، وههنا شبهة للخوارج وهي أن ارتكاب الكبيرة تكذيب الشارع في الوعيد؛ فإن من اعتقد أن في هذا الإناء أفعى قاتلته لم يدخل يده فيه ألبتة ، فإن أدخلها علمنا قطعاً أنه لا اعتقاد له ، فأجاب عنها بقوله: (**ومجرد الإقدام على الكبيرة**) مبتدأ والخبر: لا ينافيه (**لغلبة الشهوة**) كما في الزنا وسرقة الجائع (**أو حمية**) ـ بفتح الحاء وكسر الميم وتشديد الياء ـ: ننك وعار داشتن من باب علم. (**أو أنفة**) بفتحتين بمعنى الحمية من باب علم؛ ولذا قال بعض المحشين: هو مستدرك ، وعندي: أن العار قسمان قسم يخالط الغضب كقتل الشاتم ، وقسم لا يخالطه كوأد

البنات ، والأول حمية ، والثاني أنفة (**أو كسل**) بفتحتين: كابلي من باب علم كما في ترك الصلاة (**خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفة والعزم على التوبة لا ينافيه**) خبر؛ أي: لا ينافي التصديق بالوعيد؛ ذلك لأن الإقدام إنما هو للباعث القوي لا لإنكار الوعيد ، والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجود التصديق به. (**نعم؛ إذا كان**) الإقدام على الكبيرة (**بطريق الاستحلال والاستخفاف**) أي: بوجه على أنه يعتقدها حلالاً أو خفيفاً كذا فسرهما المحققون؛ لأن الاستحلال أو الاستخفاف إن حملا على ظاهرهما فهما عين التكذيب والكلام في أماراته (**كان كفراً؛ لكونه علامة للتكذيب**) وهذا جواب عن سؤال وهو أنا نجد أهل الشرع يحكمون بكفر مرتكب بعض الكبائر. فأجاب بتسليم ذلك وإثبات أن تلك الكبائر مقرونة بعلامة التكذيب، فالحكم إنما هو للتكذيب.

(**ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة التكذيب**) أي: علامته (**وعلم كونه كذلك؛ أي: أمارة له بالأدلة الشرعية كسجود الصنم وإلقاء المصحف في القاذورات**) أي: النجاسات (**والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك**) كالاستهزاء باسم من الأسماء الإلهية ، أو حكم من الأحكام الشرعية (**مما ثبت بالأدلة أنه كفر**) فإن الإجماع انعقد على أن هذه الأفعال كفر ، والثابت بالإجماع ثابت بكلام الشارع.

(**وبهذا**) أي: بأن الشارع جعلها علامات الكفر (**ينحل**) أي: يندفع (**ما يقال من أن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المؤمن المقر المصدق كافراً بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك**) ووجه الانحلال: أنا لا نحكم بكفره لدليل عقلي حتى يرد ما قلت ، بل لأن الشارع حكم بكفره ، وله أن يحكم بما شاء.

قال القاضي عياض: نكفر بكل فعل أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر وإن كان صاحبه مصرحاً بالإسلام؛ كالسجود للصنم أو الشمس أو القمر أو النار انتهى.

ومما يجب أن يحقق أن العلماء اختلفوا في أن المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب يكون كافراً بالأحكام الدنيوية فقط أو هو كافر عند الله أيضاً ،

فالظاهر من علامات الجمهور وكلام الشارح في مؤلفاته هو الثاني ، وذهب بعض العلماء إلى الأول . قال في «المواقف» وشرحه : من سجد للصنم لا على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وإن أجري عليه أحكام الكفر في الظاهر انتهى .

(الثاني : الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي ؛ كقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ﴾) أي : فرض **(﴿ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾** [البقرة: ١٧٨]**)** جمع قتيل ، ووجه الاستدلال : أن القاتل الذي كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق فهو صاحب كبيرة ومع ذلك خوطب بالإيمان ، **(وقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا ﴾** [التحريم: ٨]**)** التوبة في اللغة : الرجوع ، وفي الشرع : الرجوع من المعصية إلى الطاعة ، وهذا هو مأخذ الاستدلال ، ونصوحاً بفتح النون : قراءة الجمهور ؛ أي : خالصة وهو صيغة مبالغة من النصح وهو الخلوص ، ومنه يقال : عسل ناصح : إذا خلص من الشمع ، وقيل : من نصاحة الثوب وهو الخياطة والرفو ؛ أي : توبة ترفو أخرق الدين من الذنوب ، ومنه ما روي في الحديث : «من اغتاب خرق ومن استغفر رفا» ، وقيل : من النصيحة وهو طلب الخير للغير ؛ أي : توبة تنصح الناس وتدعوهم إلى الخير ؛ لما يرون من صلاح صاحبها .

وقرأ بعض القراء بضم النون وهو مصدر بمعنى النصح ، أو النصاحة ؛ أي : توبة تنصح نصوحاً ، أو ذات نصوح ، وفي الحديث : «التوبة النصوح أن يتوب فلا يعود إلى الذنب حتى أن يعود اللبن إلى الضرع» ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : (هي الندم بالجنان ، والاستغفار باللسان ، والإقلاع بالأركان) .

وما يقال من أن النصوح اسم رجل أمرد متشبه بالنساء كان يخدم الحمام ويدخله مع النساء ، ويفعل ببعضهن ما يفعل ففطنت له بعض بنات الأمراء وأمرت بتجريد نساء الحمامات عن الثياب ، فتاب هذا الرجل إلى الله حتى ستر الله عليه عيبه ، فلو صح لم يكن تفسيراً للآية . وقال السيد جلال الدين البخاري المكي النهدي : من فسر الآية به كفر ؛ لأن الحق حينئذٍ أن يقول : توبة نصوح بالإضافة .

(وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ﴾**)** إن شرطية والفعل محذوف مفسر بقوله: اقتتلوا (﴿مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾) أي: تحاربوا (﴿فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ﴾) ظلمت (﴿إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ﴾) ترجع (﴿إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[الحجرات: ٩]) أي: الحق، ووجه الاستدلال: أن القتال مع المؤمنين ظلماً معصية، وقد سمى كلاًّ من الفريقين مؤمنين، وسبب نزول الآية: أن عبد الله بن أبي كان في الجاهلية من رؤساء المدينة فأسلم قومه، وحمله الحسد على النفاق، فمر به النبي يوماً راكباً على حمار وهو في ملاء من قومه، فوقف النبي ﷺ يدعوه إلى الخير، فبال الحمار وأمسك ابن أبي أنفه، وقال: لا تؤذنا في مجلسنا، فقال عبد الله بن رواحة الأنصاري: بول حماره أطيب من مسكك، فتنازع ابن أبي وابن رواحة فكان بينهم ضرب بالأيدي وسعف النخل، فأصلح النبي ﷺ بينهم فنزلت وكان الطائفة الباغية قوم ابن أبي؛ لأنهم نصروا المنافق.

(وهي كثيرة. الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا بالصلاة) أي: على صلاة الجنازة، واختار الباء؛ تحامياً عن التكرار وللدلالة على الإلصاق واللزوم **(على من مات من أهل القبلة)** أي: من يعتقد الكعبة قبلة للصلاة، وهو في اصطلاح السلف: اسم لكل موحد مصدق بالنبي ﷺ؛ لأن الصلاة أعظم شعار الدين. **(من غير توبة)** حال من فاعل مات **(والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك)** المذكور من الصلاة والدعاء والاستغفار **(لا يجوز لغير المؤمن)** إن قلت: حكي عن بعض السلف أنهم كانوا لا يحضرون جنازة بعض الفساق.

قلت: لعلهم شاهدوا منه بعض علامات الكفر أو قصدوا توبيخ أشباهه، كما أن النبي ﷺ كان لا يصلي على من مات وعليه دين، ويقول للصحابة: «صلوا على صاحبكم» تحريضاً للناس على أداء الدين.

(واحتجت المعتزلة) على أن صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر **(بوجهين: الأول: أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق)** أصل الفسق: الخروج، ثم اشتهر في الخروج عن طاعة الحق سبحانه **(اختلفوا في أنه مؤمن**

ـ وهو مذهب أهل السنة والجماعة ـ أو كافر ـ وهو قول الخوارج ـ أو منافق وهو قول الحسن البصري رحمه الله) من أفاضل التابعين ، والمشهور بأنه يريد بذلك النفاق الذي هو الكفر المبطن ، وأنا أستبعد ذلك؛ لأنه من أوعية التفسير والحديث ، فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه ، والحق: أن النفاق نوعان: نفاق في التصديق وهو أشد أنواع الكفر؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥].

ونفاق في العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق الظاهر والباطن في خلوص العمل ، وليس هذا بكفر وهو مراد الحسن البصري ، وهذا الاصطلاح أيضاً مأخوذ من الشرع؛ فعن عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا اؤتمن خان ، وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر» رواه البخاري ومسلم فاحفظه.

(**فأخذنا بالمتفق عليه ، وتركنا المختلف فيه ، وقلنا: هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق**) وهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء ، وعرضه على عمرو بن عبيد فرجع عمرو إلى مذهبه ، وكلاهما من أصحاب الحسن البصري.

(**والجواب: أن هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف**) اللام متعلقة بالمخالفة (**من عدم المنزلة بين المنزلتين**) أي: ليس هذا أخذاً بالمتفق عليه بل هو خرق للإجماع (**فيكون باطلاً**) والظاهر: أن المراد بالسلف أصحاب الأقاويل الثلاثة لا أهل السنة خاصة ، قيل في الجواب بحيث؛ لأن الحسن البصري قائل بالمنزلة بين المنزلتين وهو مجتهد عظيم القدر ، فلا إجماع مع مخالفته ، والمختار عندي في الجواب: أن هذا المنافق مؤمن عنده ، وأجاب العلماء بوجوه أخر: أحدها: أن النفاق كفر مضمر ، فالحسن إنما أثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والإيمان لا بين الكفر المطلق والإيمان.

ثانيهما: ما روي أن الحسن رحمه الله رجع إلى مذهب أهل السنة ، وقال: مؤمن.

قلت: وعلى ما اخترناه يكون رجوعه عن تسميته منافقاً؛ لأنه يوهم التكفير وموافقة الخوارج.

ثالثها: أن المراد إجماع من كان قبل الحسن، واعترض عليه: بأنه لو ثبت لم يخالفه الحسن، قيل: لعل الإجماع خفي عليه؟ قلت: بعيد لأنه أحد عظماء التابعين وأساطين المحققين.

(الثاني: أنه) أي: صاحب الكبيرة **(ليس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾ جعل المؤمن مقابلاً للفاسق)** والمقابلة تدل على المغايرة **(وقوله عليه السلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)**، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، ولعل معنى الظرف أن هذا التشديد هو وقت العمل **(وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا إيمان لمن لا أمانة له»)** رواه البيهقي عن أنس بن مالك، وفسر الأمانة بحفظ الوديعة أو بالصلاة.

(ولا كافر) عطف على قوله: ليس بمؤمن، أو على مؤمن **(لما توارثنا)** أي: علمنا بالروايات التي نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال المأخوذ على سبيل الوراثة **(من أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين)** تعميم بعد تخصيص أو تفسير **(ويدفنونه في مقابر المسلمين)** فثبت المنزلة بين المنزلتين **(والجواب: أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر؛ فإن الكفر من أعظم الفسوق)** والمطلق ينصرف إلى الكامل، وأيضاً: ما بعد الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوُۥنَ ۝١٨ أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝١٩ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ١٨] فإن المكذب بالنار هو الكافر، وأيضاً: سبب النزول يدل عليه وهو أن الوليد بن عقبة فاخر علياً رضي الله عنه يوم بدر فقال علي رضي الله عنه: اسكت فاسق، فنزلت.

(والحديث) عد الحديثين حديثاً لتقاربهما معنى **(وارد على سبيل التغليظ)** أي: التهديد وتشديد الزجر **(والمبالغة في الزجر عن المعاصي)** عطف تفسير، واعترض عليه: بأنه يلزم الكذب في إخبار الشارع.

أجيب: أولاً: بأن الشارع أراد الإيمان الكامل لكن ترك قيد الكامل تهديداً فهو من معاريض الكلام.

وثانياً: بأنه من باب جعل وجود الشيء كعدمه نحو: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] والنكتة فيه: أن هذا لا ينبغي بمؤمن.

وثالثاً: أن الوعيد قد يكون من قبيل الإنشاء لا من باب الإخبار، والإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب.

واعلم أن للعلماء في الجواب عن الحديثين وجهين آخرين: أحدهما: أن المراد سلب نور الإيمان وكماله وهو تأويل البخاري صاحب «الصحيح». ثانيهما: أنه محمول على الاستحلال والاستخفاف، ويمكن الجواب عن حديث الأمانة أن أعظم الأمانات الإلهية الإيمان.

ثم لما كان في الجواب من إشكال ـ وهو أن النصوص تحمل على ظواهرها والعدول عن الظواهر بلا دليل إلحاد ـ أجاب بقوله: **(بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال النبي ﷺ لأبي ذر)** بفتح الذال المعجمة وتشديد الراء المهملة وهو جندب بن جنادة من بني غفار، كان من عظماء الصحابة وأقدمهم إسلاماً، وكان من المهتدين على الفطرة والعابدين الله في الجاهلية، شديد الزهد حتى كان مذهبه حرمة إمساك المال فوق ما يحتاج إليه، وكان يشدد على أغنياء الصحابة رضي الله عنهم وينازعهم حين فتحت عليهم بلاد فارس والروم وكثرت أموالهم؛ ولذلك انتقل عن المدينة إلى الربذة في خلافة عثمان رضي الله عنه ومات بها، وفي الحديث: «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق من أبي ذر» رواه الترمذي **(لما)** بالفتح والتشديد، أو بالكسر والتخفيف **(بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة: «وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر»)** يحتمل أن يكون مقول القول قوله: «وإن

زنى. . . » إلى آخره ، وأن يكون قوله: «وإن زنى وإن سرق» بياناً للسؤال ، أو متعلقاً بالدخول ، فيكون مقول القول قوله: «على رغم أنف أبي ذر» ، قال أبو ذر: رأيت النبي ﷺ وعليه ثوب أبيض وهو نائم ، ثم أتيته وقد استيقظ فقال: «ما من عبد قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» ثم في الرابعة: «على رغم أنف أبي ذر» رواه البخاري ومسلم. الرغم بالفتح: التراب ، والرغم مثلث الراء: التلطخ بالتراب؛ يعني: خاك آلوده شدن ، ورغم الأنف: عبارة عن الذل ، والجار متعلق بمحذوف؛ أي: قلت ذلك ، ويحتمل أن يتعلق بدخل لا بقوله: زنى وسرق؛ فإنه إغراء على المعصية.

(**واحتجت الخوارج**) على أن مرتكب المعصية كافر (**بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر؛ كقوله تعالى**: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]) ووجه الاستدلال: أن عدم الحكم عدم العمل.

وأجيب بوجوه: أحدها: أن المراد بعدم الحكم عدم التصديق لا عدم العمل.

ثانيها: أن المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة.

ثالثها: أن المعنى: من لم يحكم بجميع ما أنزل الله ، ولا شك أنه كافر؛ لأن من جملته الإيمان ، وقد يستدل على هذا بأن كلمة (ما) نكرة وقعت بعد النفي فتكون عامة.

رابعها: أن الآية في اليهود ، وما أنزل الله: هو التوراة بدليل السياق ، ولم يحكموا بما في التوراة من تصديق النبي ﷺ ، وأنكروا رجم الزاني وهو بالتوراة.

(**وقوله تعالى**: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]) وجه الاستدلال: أن ضمير الفصل يقصر الخبر على المبتدأ فيفيد بأنه لا فاسق سوى

الكافر؛ أي: كل فاسق كافر، والجواب يتوقف على إتمام الآية، قال الله سبحانه: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [النور: ٥٥] ثم نقول: وتفسيره: أن الله سبحانه وعد الصحابة ومن بعدهم أن يجعلهم خلفاء الأرض كما جعل بني إسرائيل، وأن يثبت دينهم الذي اختاره لهم.

ثم نقول: أجيب بوجوه: أحدها: أن الحصر للمبالغة وليس حقيقياً وإلا لم يكن الكافر قبل الإيمان فاسقاً، وانحصر الفسق في المرتد وهو خلاف الإجماع.

ثانيها: أن المراد كفران النعمة؛ ولذا قال بعض الأكابر: أول من كفر بهذه النعمة قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه.

ثالثها: أن المعنى هم الكاملون في الفسوق ولا شك في أن الكافر كامل الفسق.

(**ولقوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»**) رواه الطبراني في «المعجم الأوسط» عن أنس بسند جيد.

أجيب بوجوه: أحدها: أن معنى الترك إنكار الفريضة.

الثاني: أن التعمد هو الاستحلال والاستهانة.

الثالث: أن كفران النعمة لا مقابل الإيمان.

الرابع: أنه على سبيل التغليظ والتهديد.

الخامس: أن معناه قارب الكفر كما يقال: دخل البلد: إذا قاربه، وهذا تأويل الإمام الغزالي.

السادس: شارك الكفار في إباحة الدم والمال، وهذا قول الشافعية.

السابع: أنه خبر واحد فلا يفيد القطع المطلوب في العقائد مع معارضة الإجماع.

(وفي أن العذاب مختص بالكافر) عطف على قوله: في أن الفاسق كافر، ووجه الاحتجاج بهذه النصوص الإجماع على أن بعض الفساق معذب **(كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨])** هذا من كلام موسى وهارون لفرعون، وتمامه: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨] أنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى، وتقرير الاستدلال: أن تعريف المسند إليه يحصره في المسند، فالمعنى: أن المعذب هو المكذب فقط، ولا شك في أن المكذب كافر.

وأجيب بوجوه: أحدها: أنا لا نسلم اطراد القاعدة؛ فإنها مشروطة بشروط مفقودة في الآية.

ثانيها: بعد تسليم القاعدة أن اللام للعهد؛ أي: العذاب المخلد.

ثالثها: أن العذاب الذي يكون بعده نعيم عظيم دائم في حكم العدم.

رابعها: أن الحصر ادعائي للمبالغة بدليل أن المصدق الشارب للخمر والقاتل للنفس مستحق للعذاب، ليس بمكذب لله تعالى ورسوله ﷺ، وأما قول الخوارج: إن الفاسق مكذب لأنه لو اعتقد الوعيد صدقاً لم يذنب فليس بشيء؛ لأن المذنب لا يجد من نفسه تكذيباً بل يصدق الوعيد ويرجو العفو ويريد التوبة.

(وقوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٤-١٦]) فقوله: تلظى بحذف أحد التائين؛ أي: تتلهب، والتلظي بالفارسية: زبانه زدن أتش. لا يصلاها: أي: لا يدخلها، وتقرير الاستدلال: أن الآية نطقت بأنه لا يدخل النار إلا المكذب، والمكذب كافر.

وأجيب بوجوه: أحدها: أنه أراد بالصلى الدخول بالدوام؛ لأنه الفرد الكامل.

الثاني: أن الحصر للمبالغة؛ أي: كأن النار لم تخلق إلا للأشقى المكذب، ويدل عليه ما ذكره المفسرون من أن المراد بالأشقى أبو جهل أو أمية بن خلف.

الثالث: أن للنار سبع طبقات بعضها أشد من بعض على حسب تفاوت الأعمال، والمذكور في الآية طبقة منها كما يشير إليه تنكير النار، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] أي: الذلة والعذاب يوم القيامة عليهم، وتقرير الاستدلال: أن الآية حصرت الخزي والعذاب في الكفار.

أجيب بوجوه: أحدها: أن المفرد المحلّى باللام لا عموم له عند علماء البيان والأصول.

ثانيها: أن المراد بالخزي هو الكامل؛ أي: العذاب الأبدي.

ثالثها: أن الخزي والعذاب الذي يعقبه غرة ونعيم أبداً في حكم العدم إلى غير ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠] قالوا: يدل على أن كل فاسق مخلد في النار، والجواب أن المراد بهم الكفار.

(والجواب) عن الكل **(أنها)** أي: هذه النصوص **(متروكة الظواهر)** كما ذكرنا من تأويلاتها **(للنصوص القاطعة)** على الترك **(على)** متعلقة بالقاطعة لتضمين معنى الدلالة، ويجوز أن تتعلق بالنصوص إذا جعل بمعنى التنصيصات **(أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، والإجماع)** عطف على النصوص **(المنعقد على ذلك على ما مر)** من النصوص وإجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا على الجنازة والاستغفار للميت الفاسق.

ولما كان هذا مظنة اعتراض وهو أنه كيف يتحقق إجماع الأمة مع مخالفة الخوارج وهم من الأمة أجاب بقوله: **(والخوارج: خوارج)** الأول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي **(عما انعقد عليه الإجماع)** يحتمل وجهين: أحدها: أن الإجماع قد تحقق قبل الخوارج، وقد تقرر في الأصول أنه إذا انعقد الإجماع لم يضره مخالفة من جاء بعد ذلك.

ثانيها: أن الحجة هو إجماع أهل السنة، والخوارج خارجون عنهم **(فلا اعتداد ولا اعتبار بهم)** وفي كلام الشارح تعقيد للاعتبار.

(والله تعالى لا يغفر أن يشرك به) اقتباس من الآية ، ويشرك: مجهول ، والجار والمجرور مفعول ما لم يسم فاعله. وههنا بحث: وهو أن قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] يدل على جواز العفو عن الكفار الموحدين من اليهود والنصارى ومن يكفر بإنكار نبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام ، وإنكار فرضية الصلاة والصوم ، أو إباحة المحرمات القطعية أو الطعن في صحة القرآن إلى غير ذلك من موجبات الكفر.

وأجاب المحققون: بأن المراد بالشرك هو الكفر ، ولكن عبر عن الكفر بالشرك؛ لأن كفار العرب كانوا مشركين. وزعم بعض الناس أن مآل كل موحد إلى النجاة وهو قول مخالف للإجماع ، وأما الأحاديث الناطقة بأن من قال: «لا إله إلا الله دخل الجنة» فمعبرات عن الإيمان بأشرف أجزائه ، أو على حد قولك: قرأت ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ تريد به تمام السورة.

(بإجماع المسلمين) أي: أهل القبلة من أهل السنة وغيرهم **(لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا؟)** المشهور: أن كلمة «هل» لا يذكر لها عديل ولكن جرت عادة المصنفين على ذكره **(فذهب بعضهم)** أي: أهل السنة **(إلى أنه لا يمتنع عقلاً)** إذ العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ، ولا يقبح من الله سبحانه شيء **(وإنما علم عدمه بدليل السمع)** النصوص المصرحة بخلود الكفار في النار.

(وبعضهم) وهم المعتزلة **(إلى أنه يمتنع عقلاً)** وكان على كلام الشارح أن يصرح بهم ويزيف دلائلهم الأربعة دفعاً للالتباس؛ فإن ظاهر كلامه يدل على أن كلا القولين لأهل السنة ، وأن الثاني مرجح بالأدلة ، ولكني أظن أنه مذهب بعض الماتريدية أيضاً؛ لأنهم يوافقون المعتزلة في أن العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح ، وأن ما يستقبحه العقل لا يصدر عن الحق سبحانه؛ فلذا سكت الشارح عن إبطاله **(لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن)** أي: مقتضى الحكمة الإلهية هو الفرق بينهما ، ولو لم يعذب الكافر أو عذب مدة أو أدخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر والمؤمن.

وأجيب بوجوه: أحدها: أنه مبني على أن التفرقة واجبة على الله سبحانه، ونحن نقول: لا يجب عليه شيء.

ثانيها: أنه ليس التفرقة محصورة في تعذيب المسيء بل لها وجوه غير محصورة؛ كإثابة المحسن دون المسيء، وكمنع المسيء عن رؤية الله سبحانه في الجنة أو عن بعض نعيم الجنة وكدخوله النار قبل المؤمن العاصي وخروجه بعده.

ثالثها: أن التفرقة الدنيوية كافية من جواز قتل الكافر وأخذ ماله واسترقاقه.

رابعها: أنه مبني على قبح عدم التفرقة ومخالفتها الحكمة، ونحن نقول بجواز أن يكون متضمناً لحكمة خفية تجعله حسناً ولا نعرفها.

لا يقال: قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥] لأنا نقول: هذا دليل سمعي، والكلام في الأدلة العقلية.

(والكفر نهاية في الجناية) في العصيان **(لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً)** بخلاف غيره من الذنوب، فإنها قد تباح للإكراه، وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص، وشرب الخمر للدواء، وأما تكلم المكره بالكفر فليس بكفر، **(فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة)** بالفتح: العذاب، وهذا دليل ثان وأجيب: بأنه مبني على القبح العقلي، ونحن لا نسلمه، ولو سلم فنقول: نهاية الكرم قد يناسبها العفو عن نهاية الجناية.

(وأيضاً) دليل ثالث: **(الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفواً ومغفرة، فلم يكن العفو عنه حكمة)** والجواب: أن عدم كونه حكمة دعوى بلا دليل، ولعل الأنسب بالكرم إعطاء من لا يسأل.

(وأيضاً) دليل رابع **(هو اعتقاد الأبد)** لأن الكافر يريد الدوام عليه لو عاش أبداً **(فيوجب جزاء الأبد بخلاف سائر الذنوب)**؛ فإن المؤمن العاصي لا يريد المداومة على العصيان بل يطلب أن يوفق للتوبة.

وأجيب أولاً: بأنا لا نسلم أنه اعتقاد الأبد بل هو منقطع بالموت، وثانياً: بأن قوله: فيوجب جزاء الأبد تحكم.

بقي ههنا بحث: وهو أنه ذهب شرذمة من المسلمين إلى أن مآل الكفار إلى النجاة وهم بعض أهل الكشف من الصوفية فمنهم من يقول: يدخلون الجنة، ومنهم من يقول: ينقلب النار عليهم برداً وسلاماً فيتلذذون بالنار ولدغ العقارب كالتذاذ أهل الجنة بالظلال ولثم الحور، وطابقهم على ذلك الإمام ابن تيمية المحدث المجتهد على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، واستدلوا على ذلك بوجوه: أحدها: أن التعذيب الأبدي لا يجوز من أرحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]، وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨] فلا يعارضه؛ لأن الأول أوكد فيجب العمل به ورفع التعارض، وذلك بأن الحق سبحانه يعذبهم ثم يخلصهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدق المغفرة وعدم المغفرة.

ثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام: «والذي نفسي بيده ليأتين على جهنم زمان تصفق أبوابها وينبت في قعرها الجرجير» قال ابن تيمية: صحيح السند، وأجابوا عن آيات الخلود بأنها مأولة بالمكث الطويل، ومن أشهر القائلين بهذا هو الشيخ محي الدين بن عربي صاحب «الفتوحات المكية»، والجمهور ينكرون ذلك منه أشد الإنكار ويكفرونه، وعليك بالكف عن طعنه والاعتقاد بخلود عذاب الكفار على طبق الإجماع؛ فإن الشاذة تأكلها الذئب، والله الهادي إلى الصواب.

(ويغفر ما دون ذلك) أي: ما سوى الشرك **(لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة وبدونها)** التوبة: هي الندم على المعصية والعزم على عدم العود إليها، وزاد بعضهم: الاعتقاد بأنها تمحو المعصية، فهي ثلاثة أركان، ويجب أن يكون الندم عليها من حيث كونها معصية، فالندم على شرب الخمر من حيث إحداث الأمراض ليس بتوبة.

وههنا اختلافات: الأول: أن جمعاً من المعتزلة لم يشترط الندم بل قال بعضهم: يكفي قوله: تبت، وقال بعضهم: يكفي العلم بأنه أساء والعزم على عدم العود.

الثاني: التوبة واجبة عندنا سمعاً؛ لقوله تعالى: ﴿ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [التحريم: ٨]، وعند المعتزلة عقلاً؛ لأنه دفع الضرر.

الثالث: قبول التوبة فضل عندنا، وواجب على الله تعالى عند المعتزلة.

الرابع: وجوبها على الفور عندهم حتى إن إثم تاركها يتضاعف كل ساعة، فزعموا أن تأخيرها ساعة معصيتان يجب التوبة عنهما، وساعتين أربع، وثلاث ساعات ستة، وأربع ساعات ثمان.

الخامس: رد المظالم ليس بشرط عندنا في كل توبة بل في التوبة عن المظالم فقط، خلافاً لبعض المعتزلة.

السادس: عدم العود إلى الذنب ليس بشرط عندنا، خلافاً لبعضهم.

السابع: استدامة الندم ليس بشرط عندنا؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، خلافاً لبعض المعتزلة، وأما تجديد التوبة كلما ذكر الذنب فلم يوجبه جمهورنا؛ لأن الصحابة كانوا يذكرون أمور الجاهلية ولا يجددون توبة خلافاً للقاضي منا، والجبائي من المعتزلة.

الثامن: يصح التوبة عن بعض الذنوب كالسرقة دون البعض كالخمر خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة.

التاسع: يجوز التوبة على الإجمال عندنا خلافاً لبعض المعتزلة حيث شرط التفصيل.

العاشر: هل يجوز التوبة المؤقتة وهو أن يعزم على عدم العود سنة مثلاً؟ فبعض الأشاعرة على جوازها، والصحيح عدم الجواز، وللمعتزلة قولان.

الحادي عشر: هل يقبل توبة من حضره الموت؟ والصحيح: ما في الحديث: «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر» رواه الترمذي. أما إيمان اليأس

فلا يقبل وهو حين يشاهد الكافر النار قبل موته؛ ولذا لم يقبل إيمان فرعون ، وفيه خلاف للشيخ محي الدين بن عربي حيث قال : مات مؤمناً .

الثاني عشر : العاصي إذا انقطعت قدرته على المعصية كالزاني إذا انقطعت مذاكيره فهل يصح توبته؟ منعه أبو هاشم المعتزلي ، والأشاعرة على صحتها . واستيفاء مباحث التوبة في كتابنا «سدرة المنتهى» .

ثم قول الشارح : مع التوبة وبدونها محل بحث؛ لأنه يفيد أن مغفرة التائب في مشيئة الله سبحانه فإن شاء غفره ، وإن شاء لم يغفره ، والمذهب أنه مجزوم بها .

وأجيب : بأنه ليس معنى المشيئة ههنا تجويز الطرفين بل أن المغفرة واقعة بإرادته ، وفيه نظر .

(خلافاً للمعتزلة) فإنهم زعموا أنه لا يغفر الكبيرة بلا توبة **(وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته)** أي : في ذكر هذه المسألة بهذه العبارة المقتبسة من الآية الشريفة وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ ﴾ [النساء : ٤٨] إشارة إلى أن هذا الحكم ثابت بالقرآن ، وقال بعض المحشين : كان عليه أن يقول : وفي تقرير الحكمين؛ لأن قوله : والله لا يغفر أن يشرك به أيضاً اقتباس .

وأجيب : بأنه لم يفعل ذلك؛ لأن نسخ المتن مختلفة في تقرير الحكم السابق؛ فقد وقع في بعضها : والله لا يغفر الشرك ، ولا يبعد أن يقال : إنه أراد بالحكم مجموع عدم مغفرة الشرك ومغفرة ما دونه .

ثم اعلم أن هذه الآية من أقوى دلائل أهل السنة على جواز مغفرة من لم يتب؛ لأنها نص في التفرقة بين الشرك وما دونه بأن الأول لا يغفر ، والثاني يغفر ، ثم قد ثبت بالنصوص وإجماع الطرفين أنه لا فرق بينهما مع التوبة؛ لأنهما مغفوران ، فثبت أن هذا الفرق هو عند عدم التوبة .

وأجاب عنه المعتزلة بأن الجملة الثانية مقيدة بالتوبة ، فالمعنى : لا يغفر الشرك بلا توبة ، ويغفر ما دونه مع توبة لمن يشاء ، فاعترض عليهم بوجوه :

أحدها: أنه اختراع لقيدين متضادين من غير دلالة في اللفظ عليهما، وهذا مما يخل ببلاغة الكلام، فتكلف صاحب «الكشاف» لدفعه، وزعم أن قوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ قيد لكل من الجملتين على سبيل التنازع، فالمعنى: إن الله لا يغفر الإشراك لمن يشاء أن لا يغفر له وهو غير تائب، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أن يغفر له وهو التائب.

ثانيها: أن قولهم: يغفر ما دون الشرك مع توبة لمن يشاء ينافي مذهبهم وهو وجوب العفو عن التائب؛ لأن التعليق بالمشيئة ينافي الوجوب.

وأجيب: بأن الوجوب يؤكد المشيئة فكيف ينافيه؟ ودفع بأن التقييد بالمشيئة ينفي الحكم عن غير المقيد.

ثالثها: أن التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه إجماعاً وترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم، فيلزمكم المساواة بينهما مع أن الآية نص في عدم المساواة، وبالجملة: هذه الآية شديدة على المعتزلة حتى تكلف بعضهم أن قوله: ويغفر عطف على يغفر، فكلاهما منفي والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما، وهذه جرأة عظيمة على الله سبحانه.

(والآيات والأحاديث في هذا المعنى) أي: مغفرة غير الشرك ولو كبيرة غير التائب **(كثيرة)** كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] فهي شاملة للصغائر والكبائر مع التوبة وبدونها، وقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦].

وعن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «من علم أني ذو قدرة على مغفرة الذنوب غفرت له ولا أبالي ما لم يشرك بي شيئاً» رواه في «شرح السنة».

(والمعتزلة يخصونها) أي: الآيات والأحاديث **(بالصغائر)** لمن اجتنب الكبائر **(والكبائر مقرونة بالتوبة)** وأورد عليهم: أن عموم آيات الوعيد ليس أولى بالمحافظة من عموم آيات الوعد حتى أطلقتم الوعيد وخصصتم الوعد، وزعم بعض المحشين أن إرجاع الضمير إلى الآيات والأحاديث غير صحيح،

والصحيح: أن الضمير للمغفرة؛ وذلك لأن هذا التخصيص لا يصح في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] لأنه تكلف، ولأنه ينافي قولهم بوجوب مغفرة كل تائب، ولأن المغفرة مع التوبة تعم الشرك أيضاً فلا معنى للفرق انتهى.

وعندي فيه بحث؛ أما أولاً: فلأن المعتزلة قد خصصوا هذه الآية، واعترض عليهم أهل السنة بأن تخصيصها لا يصح لتلك الوجوه كما تلوناه عليك، وفصله شراح «الكشاف» فتخصيص هذه الآية صادر عن المعتزلة، وإن كان غير صحيح فإرجاع الضمير إلى الآيات والأحاديث صحيح.

وأما ثانياً: فلأن الضمير لا يقتضي اشتمال كل آية وحديث، بل تخصيصهم بعض الآيات والأحاديث يكفي في صحة العود نحو: بنو فلان قتلوا.

وأما ثالثاً: فلما قيل من أن تخصيص المغفرة يقتضي تخصيص النصوص فلا فرق، ودفع بأنهم يتركون آيات المشيئة على عمومها ويقولون: إن من تعلق بهم المشيئة هم أصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة، ويخصصون مالا مشيئة فيها كقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الفرقان: ٦]، وقوله: ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ ﴾ [غافر: ٣] بأصحاب الصغائر وكبائر التائب فهم يخصصون المغفرة ولا يخصصون جميع نصوصها، وعندي: أن هذا تكلف والقول بعدم تخصيصهم آيات المشيئة تحكم؛ فإنك تعلم بالضرورة أن ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] يعم صاحب الصغائر والكبائر والتائب وغيره، فحمل (من يشاء) على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك، فافهم وأنصف.

(وتمسكوا بوجهين: أحدهما: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة) نحو: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾ [النساء: ٩٣] وقوله: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار: ٤٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة: مدمن الخمر، والعاق، والديوث» رواه أحمد، ووجه التمسك: أن المغفرة تستلزم كذبها.

(والجواب: أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب) حاصل الجواب: أنا لا نسلم عموم هذه الآيات والأحاديث بل المراد منها بعض العصاة وهم الكفار وبعض فساق المؤمنين ، وزعم بعض المحشين في معنى العبارة: أنا لا نسلم عمومها للمسلمين والكافرين ، بل المراد منها الكفار ، وفيه بحث؛ لأن نفي العذاب عن عصاة المسلمين بأجمعهم خلاف النصوص والإجماع ، وقوله: (إنما تدل على الوقوع دون الوجوب) وقع استطراداً وذلك لأن المعتزلة تمسكوا بنصوص الوعيد على أنه يجب عقاب العاصي على الله تعالى ، ومذهب أهل السنة أنه لا يجب على الله سبحانه شيء ، فأجاب عنه الشارح بأن النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه ، وإلا فلا تعلق لهذا الكلام بهذا الجواب ، والأولى تركه؛ لأنه مخل.

وعندي: أن سبب ذكره التساهل في أخذ عبارة «المواقف» وهي هكذا: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين: الأول: أنه تعالى أوعد بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره ، وأنه محال ، والجواب أن غايته وقوع العقاب فأين وجوبه؟ انتهى.

(وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد) جواب ثان وحاصله: أن لو سلمنا عموم نصوص الوعيد فنقول: هي من العام الذي خصّ منه البعض ، وقرينة التخصيص نصوص العفو.

إن قلت: العموم والخصوص متنافيان فكيف يجتمعان؟

قلت: التنافي إنما هو بين العموم والخصوص لا بين العموم والتخصيص ، وتوضيحه: أن عموم الحكم هو الكلية نحو: كل كافر معذب ، والخصوص هو الجزئية نحو: بعض الإنسان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد ، أما التخصيص: فهو إخراج البعض عن الحكم الكلي؛ كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٠] خص منه ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم ، فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يستلزمه؛ إذ التخصيص كالاستثناء ، ولا استثناء إلا من الحكم الكلي.

إن قلت: ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الأول الذي هو منع العموم؟

قلت: النصوص على الجواب الأول قضايا جزئية، وعلى الثاني كلية.

(وزعم بعضهم) أي: بعض أهل السنة **(أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى)** هذا جواب ثالث، وحاصله: أن الخلف في الوعد كذب قبيح، وفي الوعيد لطف محمود؛ فإن السلطان إذا غضب على المجرم وواعده بالقتل ثم عفا عنه كان محموداً على العفو، وهذا مذهب الصوفية أيضاً، وقال قائلهم:

غضب الكريم وإن تتأجج ناره ... كدخان مسك ليس فيه سواد

(والمحققون على خلافه) تضعيف للجواب **(كيف)** أي: كيف يصح الخلف وقيل؛ أي: كيف لا يكون المحققون على خلافه **(وهو تبديل القول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ﴾)** اللام للجنس أو العهد بإرادة الوعيد **(﴿لَدَيَّ﴾)** أي: عندي، وهذا مما يقوله الحق سبحانه يوم القيامة للكفار إقناطاً لهم، وتمامه: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ ۝٢٨ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩].

وأجيب أولاً: بأن معنى قولهم: الخلف في الوعيد كرم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فلا يبعد من كرمه أن يعلقه بالمشيئة وإن لم يصرح بها لئلا يغتر بها العاصي، أما إذا أخبر بالوعد فاللائق بحاله الإيفاء والإنجاز، وقال في «قوت القلوب»: روينا عن رسول الله ﷺ قال: «من وعده الله على عملٍ ثواباً فهو منجزه، ومن أوعده على عمله عقاباً فهو فيه بالخيار».

وثانياً: بأن الوعيد قد يكون إنشاءً للتخويف لا إخباراً، والإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب.

بقي ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة: وهو أنكم زعمتم أن ترك عقاب العاصي خلف مذموم فنقول: ترك ثوابه بالجنة أيضاً كذلك لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب وإدخال الجنة، فجعل الأول خلفاً لا الثاني تحكم، والقول بحبط حسناته باطل.

(**الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على الذنب كان ذلك**) أي: ما يوجب علمه بعدم العقاب (**تقريراً**) أي: إثباتاً له (**على الذنب وإغراء**) أي: بعثاً وتهييجاً وهو بالفارسية: برانيكختن (**للغير عيله**) أي: لغير المذنب على الذنب (**وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل**) لأن الحكمة في إرسالهم الدعوة إلى الطاعة، والزجر عن المعاصي.

(**والجواب**) بعد تسليم الحسن والقبح العقليين (**أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب**) فإن الظن هو الإدراك الراجح ولا يترجح العفو بمجرد جوازه (**فضلاً عن العلم**) أي: اليقين (**كيف**) أي: كيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب (**والعمومات**) أي: النصوص العامة (**الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد**) أي: التخويف (**ترجح**) خبر لقوله: والعمومات (**جانب الوقوع**) وقوع العقاب (**بالنسبة إلى كل واحد**) من العصاة (**وكفى به زاجراً**) الباء: زائدة، والضمير المجرور فاعل كفى، وزاجراً: حال أو تمييز أي: كفى ترجح الوقوع زاجراً للمذنب؛ فإن العاقل يحترز عن الطريق الذي عليه السباع وإن كانت السلامة جائزة، وقد يزعم أن ترجح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم؛ لأن مذهبهم القطع بالعذاب.

إن قلت: قد ذكروا أن الإيمان بين الخوف والرجاء فيجب أن يكونا على السواء؟

قلت: الواجب أن لا يبلغ الخوف إلى حد القنوط، والرجاء إلى حد الاسترسال في الذنوب والأمن عن العذاب، وأما إن غلب أحدهما بلا إفراط نظراً إلى نصوص الوعيد أو المغفرة فلا بأس، واختار الإمام حجة الإسلام غلبة الخوف في الحياة والرجاء عند الممات.

(**ويجوز العقاب على الصغيرة**) أي: لا يلزم ولا يمتنع فهذا دعويان كما قالوا، والظاهر الاكتفاء على الثانية؛ لأنها محل الخلاف مع المعتزلة، والأولى مجمعة عليها، وبقوله: والعفو (**سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها**) أي: الصغيرة (**تحت قوله تعالى**: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨]

أي: ما سوى الشرك (**لمن يشاء**) دليل على كلتا الدعويين؛ لأن التعليق بالمشيئة ينفي اللزوم والامتناع، وأيضاً: لو لزم عقابها لم يجعل ما دون الشرك مقابلاً للشرك لاستوائها في لزوم العقاب، ولقوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] أي: وضع صحائف الأعمال في أيدي الناس ليقرؤوها مشفقين خائفين، يا ويلتنا: كلمة تأسف، لا يغادر: لا يترك، أحصاها: حفظها، (**والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة**) كما يدل عليه جزع المجرم وخوفه من إحصاء صغائره وكبائره، وذكر السؤال استطرادي، ويمكن أن يراد سؤال المناقشة المستلزم للعذاب والمجازاة بمعنى الجزاء، وكثيراً ما يستعمل المفاعلة لجانب واحد، ثم الظاهر أن الآية دليل على الدعوة الثانية، وأورد على الشارح أن كون الإحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الأولى.

قلنا: معنى كلامه أن الإحصاء إنما يكون فيما ينبغي المجازاة عليه، ويمكن أن يجاب: بأن الغاية لا تستلزم المغيّا كقولك: صنعت السرير للجلوس مع أنك لم تجلس عليه قط، وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

واعلم أنه ذكر بعض الفضلاء أن الآية دليل على الدعوى الأولى، وتقريره: أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى وإلا لوجب العقاب بعد التوبة مع أنه خلاف الإجماع، وبطل محو السيئات بالحسنات مع أنه ثابت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] وإذا لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن العقاب على لصغيرة لازماً وهو المدعى.

وعندي فيه نظر؛ لأنه مبني على أن الذنب الذي محاه التوبة أو الحسنة يبقى مكتوباً في الصحف؛ لأن المراد بالإحصاء في الآية هو الإحصاء الباقي إلى قراءة الصحف.

بقي في هذا المقام بحث: وهو أن بعض المدققين زعم أن الثابت بالآيتين هو الدعوى الأولى التي لا مخالف فيها لا الثانية التي هي محل النزاع فاشتغل

الشارح بما لا يعني وترك ما يعني ، أما الآية الأولى فللخصم أن يقول : إن من شاء الله مغفرتهم أصحاب الصغائر المجتنبون عن الكبائر ، وأما الآية الثانية فللخصم أن يقول: لا يقع المجازاة على كل ما يحصى بل على ما بقي استحقاقه بعد مقابلة الحسنات والسيئات ، واجتناب الكبيرة يبطل استحقاق الصغيرة ، وعندنا فيه نظر؛ إذ لا يخفى على العارف بأساليب الكلام أن الآية الأولى قد عمم فيها المشيئة في كل ذنب غير الشرك ، فالحمل على البعض تحكم وما تضمنه الآية الثانية من خوف المجرم على إحصاء صغائره وكبائره وحضور أعمالهم ونفي الظلم في مجازاتهم صريح في أن الصغيرة من أسباب العقاب ، وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من دليل **(إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث)** كقوله تعالى : ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] ، ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٨] ومن أوضح ما يدل عليه ضغط القبر سعد بن معاذ الأنصاري من قطرات البول مع غاية صلاحه ومناقبه العظيمة .

(وذهب بعض المعتزلة) قيد بالبعض؛ لأن جمهورهم على أنه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقاً؛ لأن الكافر وصاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفر والكبيرة ، وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب **(إلى أنه)** أي: مرتكب الصغيرة **(إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع كقوله تعالى:** ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ ﴾) نسقط ، وأصل التكفير : الستر (﴿عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]) أي : صغائركم بقرينة المقابلة .

(وأجيب : بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل) وقد تقرر أن المطلق ينصرف إلى الكامل عند عدم القرينة الصارفة عنه **(وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر)** جواب لما يرد من أن الجمع كيف يفسر بالمفرد ، وحاصل الجواب : أن الكفر أنواع ككفر المجوس وكفر اليهود وكفر النصارى وكفر عبادة الصنم وكفر الزندقة ، فيكون كبائر من هذه الحيثية **(وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم)** اعتذار عن مخالفة الفقهاء؛ فإنهم قالوا: الكفر ملة واحدة؛ ولذا يرث النصراني

من أخيه اليهودي مع أن اختلاف الدين يمنع التوارث ، وحاصل الاعتذار : أن الكفر أنواع مختلفة في الحقيقة واشتراك أنواعه في الحكم لا ينافي تعددها؛ ولذا جمع الظلمة في قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

(أو) بالنظر (**إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين**) ككفر أبي جهل وكفر أمية وكفر أبي لهب مثلاً (**على ما تمهد**) أي : ثبت (**من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا : ركب القوم دوابهم ، ولبسوا ثيابهم**) فإن معناه : أن كل واحد منهم ركب دابته ولبس ثوبه ، فمعنى الآية : إن يجتنب كل واحد منكم كفره نكفر سيئته .

إن قلت : فعلى هذا يلزم أن يكون المؤمن مغفور الذنب كلها ، وهذا مذهب المرجئة القائلين بأنه لا يضر مع الإيمان معصية ، وهذا أعظم فساداً من مذهب المعتزلة؟

أجيب بوجوه : أحدها : أن المراد هي السيئات التي قبل الكفر ، وفي الحديث : «الإسلام يهدم ما كان قبله» رواه مسلم .

ثانيها : أن التكفير مقيد بالمشيئة كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] وأورد عليه : أنك إذا قيدت بالمشيئة فلا حاجة إلى حمل الكبائر على الكفر . أجيب : بأنه لا فائدة حينئذٍ من تعليق التكفير بالاجتناب ؛ إذ يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب أيضاً .

ثالثها : أن المعنى : نكفر عنكم سيئاتكم بالتوبة ، ولا شك في أن التوبة إنما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر .

ولنا في هذا المقام كلام شريف : وهو أن تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف ، والأحسن المطابق للآثار هو أن المراد بالكبائر ضد الصغائر ، وتكفير السيئات هو إسقاط الصغائر بالطاعات ؛ فعن أبي هريرة رضي الله قال : قال رسول الله ﷺ : «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان

مكفرات لما بينهن إذا اجتنب الكبائر» رواه مسلم ، وعن عثمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من امرىء مسلم يحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة» رواه مسلم ، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: إن رجلاً أصاب من امرأة قبلة، فأتى النبي ﷺ فأخبره، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ [هود: ١١٤] فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم» رواه البخاري ومسلم ، والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

والفرق بين هذا التفسير وتفسير المعتزلة ظاهر؛ لأن مجتنب الكبائر إذا عمل صغائر ولم يعمل بعدها طاعة مكفرة كان جائز العقوبة عندنا لا عندهم.

(و) يجوز **(العفو عن الكبيرة)** أي: لا يلزم ولا يمتنع ، والأول رد على المرجئة حيث قالوا: لا يجوز تعذيب المؤمن وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر ، والثاني رد على المعتزلة حيث قالوا: يخلد صاحب الكبيرة في النار ، والظاهر أن المراد بجواز العفو: عدم امتناعه.

(هذا مذكور فيما سبق) حيث قال: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر **(إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة)** ولا يخفى أنه عذر بارد **(وليتعلق به قوله: إذا لم تكن)** الظاهر أن الضمير للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز لعدم الامتناع ، وأما على تفسيره بعدم اللزوم والامتناع معاً فيجوز إرجاعه إلى الصغيرة والكبيرة على تأويل كل واحدة.

(عن استحلال) أي: صادرة عنه ، والاستحلال: حلال داستن **(والاستحلال كفر؛ لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق)** أي: للإيمان **(وبهذا)** أي: بالاستحلال **(يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار)** كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] **(أو على سلب اسم الإيمان عنهم)** كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» وتقديم المجرور ليس لحصر التأويل في

الاستحلال بل للاهتمام به؛ أما أولاً: فلأنه منقول عن الشارع؛ فعن نفيع التابعي رحمه الله قال: قال رسول الله ﷺ: «﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]» فقال رجل: يا رسول الله من تركه فقد كفر؟ قال: «من تركه لا يخاف عقوبة ولا يرجو ثواباً» رواه عبد بن حميد المفسر.

وأما ثانياً: فلأنه يجري في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف باقي التأويلات؛ فإنها لا تعم الكل كتأويل الخلود بالمكث الطويل فإنه لا يجري في الحديث؛ وكتأويل الإيمان بالكامل؛ فإنه لا يجري في الآية.

(والشفاعة) من الشفع ضد الفرد كأن المجرم كان فرداً فجعله الشفيع زوجاً بالانضمام إليه **(ثابتة للرسل)** أراد ما يعم الرسول والنبي **(والأخيار)** جمع خيّر بتشديد الياء: وهم الملائكة والصلحاء والشهداء، وعن عثمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء» رواه ابن ماجه، وجاء في الحديث بعد ذكر شفاعة المؤمنين وإخراجهم عن النار كل من عرفوه يقول الله: «شفعت الملائكة وشفع النبيون، وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيراً قط» رواه البخاري ومسلم. **(وفي حق أهل الكبائر)** خصهم بالذكر؛ لأن شفاعة أهل الصغائر يعرف منه بطريق الأولى.

إن قلت: ذكر الشارح في «التلويح»: إن كراهة التحريم إلى الحرام أقرب وفاعلها يستحق محذوراً دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة، وقال في موضع آخر: ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى. فإذا كان مرتكب المكروه وتارك السنة محروماً عن الشفاعة، فما ظنك بصاحب الكبيرة؟

أجيب بوجوه: أحدها: أن ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم أن يكون جزاء للكبيرة التي لها جزاء آخر أشد وأعظم كالنار.

الثاني: أن المراد الحرمان عن الشافعية وارتضى الناس هذا الجواب، وليس بوجه؛ لقوله عليه السلام: «من ترك سنتي لم ينل شفاعتي» ذكره الشارح في بحث الحكم من «التلويح».

الثالث: أنه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان، ولا يخفى أنه جواب عن عبارة الشارح لا عن الحديث، ولك أن تأول الحديث به.

الرابع: أنه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعة التخليص عن النار.

الخامس: أنه لا يكون مشفوعاً لعدم دخول النار فلا ينافي الشفاعة للإخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب.

السادس: أنه يحرم الشفاعة لإدراك الثواب الذي يناله لو لم يفعل هذا الفعل.

السابع: أنه يحرم عن الشفاعة في بعض أهوال الموقف، وهذه الاحتمالات تقطع الاعتراض، والله أعلم بما هو المراد من الحديث.

(**بالمستفيض من الأخبار**) أي: بالمشهور من الأحاديث من قولك: استفاض الماء: إذا كثر وسال إلى الجوانب. (**خلافاً للمعتزلة**) فإنهم قالوا: لا شفاعة لتخليص المجرم بل الشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط (**وهذا**) أي: الخلاف وبيننا وبينهم (**مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة**) فالعفو بالشفاعة (**أولى**) هذا دليل عقلي على إثبات الشفاعة، وينبغي أن يكون إلزامياً لابتنائه على الحسن والقبح (**وعندهم لما يجز**) المغفرة بدون الشفاعة (**لم تجز**) مع الشفاعة، وفي هذه الملازمة بحث بل في ابتناء الخلاف على ما ذكر أيضاً نظر.

(**لنا: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾** [محمد: ١٩]) قيل: أريد الصغائر سهواً؛ فإن الأنبياء غير معصومين عنها، وقيل: ترك الأفضل؛ فإنه يعد في الأنبياء ذنباً؛ لعظم منزلتهم، وقيل: اطلب العصمة لنفسك، والمعنى: طلب بقاؤها، وقيل: أمر بالاستغفار مع أنه معصوم تعليماً للأمة، وقيل؛ أي: لذنب أمتك ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم، ثم لما كان الذنوب تعم الصغائر والكبائر ثبت الشفاعة في الكل، وقد يزعم أن المراد صغائرهم بقرينة ما قبله؛ لأن ذنب النبي ﷺ صغيرة، فالدليل إلزامي؛

لأن المعتزلة ينكرون الشفاعة للمذنب مطلقاً ، وفيه نظر؛ لأن الصارف عن العموم في قوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ إنما هو دليل العصمة ، ولا صارف في قوله: ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] فيجب الحمل على العموم ، وفي إعادة الجار إشارة إلى أن ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي ﷺ.

(**وقوله تعالى**: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ﴾) أي: الكفار (﴿شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]) أي: على تقدير أن يشفعوا لهم (**فإن أسلوب هذا الكلام**) أي: طريقه (**يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة**) أي: مجملاً (**وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم**) أي: قطع رجائهم (معنى) اسم كان (**لأن مثل هذا المقام**) أي: مقام التقبيح والإقناط (**يقتضي أن يوسموا**) التوسيم: داغ كردن ونشانمند كردن (**بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم**) فوجب أن يكون عدم النفع خاصاً بهم.

وفي الدليل بحث من وجوه: أحدها: قيل: ثبوت الشفاعة في الجملة مسلّم عند المخالف أيضاً، فله أن يحمل الآية على زيادة الثواب. أجيب: بأن الأسلوب يمنعه؛ لأن عدم الشفاعة لزيادة الثواب لا يقتضي تقبيح الحال ، وأقول: بل اللفظ مصرح بالمطلوب؛ لأن تمام الآية: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ ﴿٣٩﴾ فِى جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٤٠﴾ عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٣٨ ـ ٤٧] فالمراد: شفاعة الخروج من السقر.

ثانيها: قيل: مدعى المصنف شفاعة الكبائر والدليل لا يدل عليه. أجيب: أولاً: بأن المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع في غيره وهو الكبيرة والصغيرة ، وفيه أنه يحتمل أن يكون المانع غير منحصر في الكفر بل يكون ترك الصلاة والإطعام من الموانع أيضاً. وثانياً: بأنه لما ثبت الشفاعة للخلاص من العذاب تم الإلزام على المعتزلة وهو كاف في صحة الدليل.

ثالثها: قيل: الآية من باب التهكم؛ لأن الكفار قالوا في الأصنام: هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، والجواب: أنه احتمال بعيد ، والمسموع من المانع هو الاحتمال القريب.

(**وليس المراد أن تعليق الحكم**) وهو عدم النفع (**بالكافر يدل على نفيه عما عداه**) جواب عن سؤال يتوقف على مقدمة هي أن مفهوم المخالفة حكم يثبت للمسكوت عنه مخالفاً لما ثبت للمذكور كقوله عليه الصلاة والسلام: «في الغنم السائمة زكاة» ويفهم منه أنه لا زكاة في غير السائمة ، وهذا عند الشافعي ، وأنكره الحنفية والمعتزلة وقالوا: حكم غير السائمة معلوم من نص آخر من هذا الحديث ، ثم تقرير السؤال: أن الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة؛ لأن الآية ناطقة بنفي الشفاعة عن الكفار ، وأنتم تستدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة ينكرون مفهوم المخالفة فكيف يتم الحجة عليهم؟

وحاصل الجواب: أن مطلوبنا ثابت من سياق الآية كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة.

(**حتى يرد عليه أنه يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة**) لا على المعتزلة (**وقوله عليه الصلاة والسلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**) رواه أبو داود الترمذي ، والبيهقي في «شعب الإيمان» وصححه عن أنس بن مالك ، ورواه الحاكم وصححه عن جابر ، ورواه الطبراني عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه وابن عمر ، ورواه البيهقي في كتاب «البعث» عن كعب بن عجرة ، قال أنس بن مالك رضي الله عنه قلنا: يا رسول الله لمن تشفع يوم القيامة؟ قال: «لأهل الكبائر وأهل العظائم وأهل الدماء» ورواه إمامنا الأعظم أبو حنيفة رحمه الله. (**وهو مشهور**) والحديث المشهور مما يفيد العلم الاستدلالي (**بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى**) وإن لم يكن لفظ كل منها متواتراً ، والمتواتر يفيد العلم القطعي الضروري معنوياً أو لفظياً ، ولو تمسك أهل الحق بالحديث لكفاهم للتصريحات الواضحة في خلاص المجرمين عن العذاب بالشفاعة قبل دخول النار وبعده ، ولكن المخالف قد يعاند ويمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف القرآن.

(**واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا﴾**) أي: احذروا (**﴿يَوْمًا﴾**) مفعول به لا ظرف ﴿لَّا تَجْزِى﴾ لا تقضي صفة يوم ، والعائد محذوف؛ أي: لا تجزى فيه (**﴿نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾**) من الحقوق أو شيئاً من الجزاء فهو مفعول به

أو مطلق (﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا﴾) من نفس (﴿ شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨]) ، وقوله تعالى: (﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ﴾) محب عطوف، وأصل الباب للحرارة؛ ولذا يطلق الحميم على الماء الحار ، وسمي المحب حميماً كأنه يحترق قلبه من الحب (﴿ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]) أي: تقبل شفاعته لهم.

(**والجواب بعد تسليم دلالتها**) أي: دلالة هذه الآيات (**على العموم في الأشخاص**) الأول: أنا لا نسلم دلالتها على النفي عن كل شخص بل نقول: المراد بها الكفار ، فالمعنى: لا تجزي نفس عن كافر شيئاً ، ولا يقبل منها الشفاعة لكافر ، وما للكافرين من حميم.

واعترض عليه أولاً: بأن نفس نكرة بعد النفي فتفيد العموم فيعم الضمير الراجع إليها أيضاً. وثانياً: بأن ضمير النكرة نكرة فيعم كالنكرة. أجيب عن الأول: بأنا لا نسلم رجوع الضمير إلى النكرة من حيث عمومها؛ لأن النكرة وضعت للفرد المبهم بلا عموم ، وليس دلالتها على العموم بحسب الوضع بل لأن العقل يحكم بأن نفي الفرد المبهم يستلزم نفي جميع الأفراد.

وعن الثاني: بأن كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ، ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المظهرة في العموم محل منع ، واستدل بعضهم على منع العموم بنزول الآية في خطاب اليهود والرد على قولهم: إن آباءنا يشفعون لنا ، ودفع بأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وفيه نظر؛ لأنه قد يعتبر خصوص السبب للقرائن ، ولما استشكل مروان بن الحكم قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [آل عمران: ١٨٨] وقال: لو كان كذلك لنعذبن أجمعين أجاب ابن عباس رضي الله عنه: إنها في أهل الكتاب كما في «الصحيحين».

(**والأزمان**) جواب ثان؛ أي: لا نسلم دلالتها على النفي في كل زمان بل يجوز أن يكون لعدم قبول الشفاعة زمن مخصوص كالوقت الذي لا يؤذن فيه الشفاعة؛ لقوله تعالى: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ، ووجه بعضهم بأن القيامة أيام كثيرة ، والمذكور في قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا﴾ [البقرة: ٤٨] هو يوم عنها ، وعندنا فيه بحث؛ لأن المعلوم من ظواهر النصوص إن

الحساب والشفاعة ودخول الجنة والنار في يوم واحد اللهم إلا أن يجاب بأن اليوم قد يفسر بالوقت؛ ولذا قيل في قول القائل: عبدي حر يوم يقدم زيد أنه يعتق ولو قدم ليلاً، فلعل الموجّه أراد تفسير الآية بهذا.

(**والأحوال**) جواب ثالث: وهو أنا لا نسلم دلالتها على النفي في كل حال، بل يجوز أن يكون عدم نفع الشفاعة خاصاً ببعض الأحوال كما إذا صدر الحكم القطعي بإدخال النار، وعن عائشة رضي الله عنه قالت: يا رسول الله هل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ قال: «أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحداً: عند الميزان، وعند الكتاب، وعند الصراط» رواه أبو داود، وقد يزعم أن ذكر الأحوال مستدرك؛ لأن ذكر الأزمان يغني عنه، ولنا فيه نظر؛ لأن الاستدراك إنما يتم لو وقعت هذه الأحوال على كل مكلف في زمن واحد، لكنه يجوز أن يقع في زمن واحد مختلفة على المكلفين فبعضهم يحاسب، وبعضهم يقرأ الكتاب، وبعضهم يوزن كتابه، والله أعلم.

(**أنه يجب تخصيصها بالكفار**) خبر عن الجواب وهو جواب رابع: يعني: أنا لو سلمنا دلالتها على النفي عن كل شخص في كل وقت وكل حال فنقول: هي من العام الذي خص منه البعض وهم المشفوع لهم.

إن قلت: تسليم عموم الأشخاص والأوقات والأحوال ينافي ثبوت الشفاعة للبعض؟

فالجواب: أن تخصيص البعض من العام هو كالاستثناء ولا يجوز الاستثناء إلا من حكم كلي، فهذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك: جميع عبيدي أحرار إلا زيد، وهذا معنى ما قيل: إن المسلّم دلالتها على العموم لا إرادة العموم، وقد سلف توضيح ذلك.

(**جمعاً بين الأدلة**) علة للتخصيص أو للوجوب؛ أي: الدلالة الثانية للشفاعة والمثبتة له، وهذا جواب ما يقال من أن التخصيص العام خلاف الظاهر لا يرتكب إلا لضرورة، وحاصل الجواب: أن النصوص لا يجوز تعارضها، فدفع التعارض ضرورة داعية إلى التخصيص.

بقي ههنا نكتتان: الأولى: قال أهل السنة: لو تم أدلة المعتزلة لم يكن شفاعة أصلاً فيبطل اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب، وإن خصصوا العموم فهو خلاف الظاهر بلا دليل على أن العام المخصوص لا يبقى حجة.

الثانية: قال الإمام الرازي: أدلة المعتزلة عامة تنفي شفاعة المجرم في جميع الأشخاص والأوقات، وأدلتنا خاصة تثبتها في بعض الأشخاص والأوقات، والخاص راجح على العام.

ثم أراد الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في العفو والشفاعة والرد المجمل عليهم (**ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة**) جزاء لما؛ أي: لم يستطيعوا إنكار العفو والشفاعة من أصلهما بل أنكروهما في البعض وأثبتوهما في البعض (**بالعفو عن الصغائر مطلقاً**) فمذهب جمهورهم أن الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة أصلاً لا مؤمناً ولا كافراً ولا صاحب كبيرة؛ لأن المؤمن صغائره مكفرة بالاجتناب عن الكبائر، والكافر وصاحب الكبيرة لا فراغ بهما لعذاب الصغيرة؛ لأنهما مشغولان بعذاب الكفر والكبيرة، ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشدة والضعف بين الأشخاص؛ لزعمهم أن العقاب مضرة خالصة لا يمكن تفاوته لبلوغه أقصى ما يمكن، فلم يمكن عقابهما على الصغيرة، ولا يخفى فساد دليلهم، وذهب بعضهم بأن العفو عن الصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر، فإن حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم فقوله: مطلقاً على إطلاقه، وإن حمل على مذهب بعضهم فمعناه: مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب الكبائر، (**وعن الكبائر بعد التوبة**) وأنكروا عفوها بلا توبة (**وبالشفاعة**) عطف على قوله: بالعفو (**لزيادة الثواب**) لا الخلاص من العقاب (**وكلاهما**)أي: قولهم: بالعفو والشفاعة (**فاسد؛ أما الأول: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العقاب عندهم، فلا معنى للعفو**) لأن العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب.

وههنا إشكال وهو أن الشارح إن قصد الرد على جمهورهم فالتقييد بالمجتنب عن الكبيرة مستدرك، وإن أراد الرد على البعض لم يتم قوله:

فلا معنى للعفو؛ لأنه لا يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المجتنب؛ لأنها غير مكفرة فيجوز الأخذ عليها والعفو عنها، ويمكن الجواب باختيار كل من الشقين.

(**وأما الثاني: فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية**) فحملها على زيادة الثواب يخالف النصوص، وقد صح في الحديث المشهور: أن النبي ﷺ يسجد يوم القيامة ويشفع لأهل النار ويستجاب شفاعته ويؤمر بإخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها إلا من حكم عليهم القرآن بالخلود، وتفصيله في «صحيح البخاري ومسلم»، وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يصف أهل النار فيمر بهم رجل من أهل الجنة فيقول الرجل منهم: يا فلان أما تعرفني أنا الذي سقيتك شربة، وقال بعضهم: أنا الذي وهبت لك وضوءاً فيشفع له فيدخله الجنة» رواه ابن ماجه.

(**وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾**) مثقال الشيء: ما يساويه في الثقل، والذرة: النملة الصغيرة، والهباء الذي يدور في الهواء ويرى في البيت إذا وقع الشعاع فيه من الكوة (**﴿خَيْرًا يَرَهُ﴾** [الزلزلة: ٨]) أي: يجد جزاءه (**ونفس الإيمان**) أي: مع القطع عن سائر الأعمال الصالحة (**عمل خير**) بالإضافة، ولا يبعد التوصيف، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ قال: «الإيمان بالله» رواه مسلم.

(**ولا يمكن**) بالإمكان السمعي (**أن يرى جزاءه قبل دخول النار**) بدخول الجنة (**ثم يدخل النار؛ لأنه باطل بالإجماع**) وأورد عليه: أنه مبني على أن جزاء الإيمان هو الجنة، وهو محل منع؛ لجواز أن يرى جزاءه في الدنيا بنعمة، أو في الآخرة بتخفيف العذاب.

وأجيب: بأن النصوص دالة على المدعى كحديث: «من مات وهو يعلن أنه لا إله إلا الله دخل الجنة» رواه مسلم.

(**فتعين الخروج عن النار**) ثم الخلود في الجنة؛ لأن العود إلى النار باطل إجماعاً (**وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ﴾** [التوبة: ٧٢])

مفعول ثان لوعد (**وقوله تعالى**: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾) من أداء الواجبات والسنن (﴿كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ﴾) وهو أعلى منازل دار الثواب ، وهو في اللغة: البستان الذي فيه العنب والنخل. قال مجاهد: كلمة رومية ، وقال السدي: بلغة النبط ، وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض ، والفردوس أعلاها درجة منها تفجر أنهار الجنة الأربعة ، ومن فوقها يكون العرش فإذا سألتم الله فسألوه الفردوس» رواه الترمذي. (﴿نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧]) بضمتين: ما يهيأ للضيف ، ووجه الاستدلال: أن الله سبحانه وعد الجنة على الإيمان والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة ، وفيه بحث من وجهين: أحدهما: أن ترك المعصية عمل صالح؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠].

والجواب: أن الترك ليس عملاً لا لغة وهو ظاهر ، ولا شرعاً وإلا لزم أن يكون الشاغل بالمباحات يتجدد له أعمال الخير في كل آن حتى في النوم ، وهذا باطل بل إذا تهيأت أسباب المعصية حتى كاد أن يفعلها فذكر الله تعالى وانتهى عنها كان هذا الذكر والخوف عملاً صالحاً.

الثاني: أن المطلوب هو أن مجرد الإيمان يدخل الجنة ، والآية لا تدل عليه بل مقروناً مع العمل الصالح.

وأجيب: بأن البقاء على الإيمان عمل صالح ، ولنا في السؤال والجواب بحث؛ أما في السؤال: فلأن المطلوب في هذا المقام أن ترك الكبيرة ليس بشرط في دخول الجنة والآية دالة عليه ، وليس المطلوب أن العمل الصالح ليس بشرط؛ فإنه وإن كان من العقائد الإسلامية إلا أنا لسنا بصدد إثباته هنا ، وأما في الجواب: فلأن البقاء على الإيمان هو الإيمان؛ إذ بانتفائه ينتفي الإيمان فليس عملاً زائداً على الإيمان (**إلى غير ذلك من الخصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان**) جواب عن سؤال مقدر: وهو أن النصوص لا تقوم حجة على المعتزلة؛ لأنهم يقولون: صاحب الكبيرة ليس مؤمناً.

(وأيضاً: **الخلود في النار من أعظم العقوبات**) الظاهر: ترك كلمة (من) ولكن أوردها؛ لجواز أن يكون لله سبحانه عقوبة يساويه أو يفضل عليه. (**وقد جعل**) أي: الخلود (**جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً**) وهذا الدليل مبني على القبح العقلي، فيكون إلزامياً، وإلا فالأشعرية على أنه لا يقبح من الله شيء واعترض عليه: بأنه يجوز أن يكون عذاب الكافر أشد.

أجيب بوجهين: أحدهما: أن المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب شدة وضعفاً بل يقولون: هو المضرة أقصى ما يكون.

ثانيهما: أن الشارع أطلق الخلود جزاءً للكافر من غير قيد بالشدة، فالتقييد ينافي الإطلاق.

(**وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها؛ لأنه كافر وصاحب كبيرة مات بلا توبة؛ إذ المعصوم**) أي: من لم يصدر عنه ذنب (**والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليس من أهل النار على ما سبق من أصولهم**) وقواعدهم (**والكافر مخلد بالإجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين: أحدهما: يستحق العذاب وهو**) أي: العذاب (**مضرة خالصة**) لا يمازجها منفعة (**دائمة فينافي**) أي: استحقاق العذاب (**استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة، والجواب: منع قيد الدوام**) بل الخلوص أيضاً، وأما استدلالهم على الخلوص بأنه يجب أن يكون حال الآخرة إما نفعاً بلا مضرة أو مضرة بلا نفع، وإلا لم تتميز عن حال الدنيا الممتزجة من مضرة ونفع، ثم الاحتجاج على الدوام بأن ما انقطع لم يكن خالصاً فشديد الضعف؛ أما الأول: فلأنه لا دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الأسباب مميزات، وأما الثاني: فلفساد الأول، ولو سلم فالمنفعة الطارئة لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها.

لا يقال: الشائب هو العلم بزوالها؛ لأنه لا يجوز أن يشغله العذاب عن هذا العلم.

(**بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب**) أي: وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى؛ فإن الصحيح عندنا أنه لا يجب على الله سبحانه شيء، وإذا قلنا: إن المطيع يستحق الجنة، والكافر يستحق النار، فمعناه: أن الأول أهل لفضله، والثاني أهل لعدله.

(**وإنما الثواب فضل منه، والعذاب عدل**) ولا يجب شيء منهما عليه (**فإن شاء عفا عنه**) أي: عن صاحب الكبيرة إما بمحض فضله، وإما بشفاعة، وإما بعمل صالح يكفرها على خلاف فيه، وقد جرى فيه كلام بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعي، والميرشاه البخاري؛ فذهب الثاني إلى أن الحج يكفرالكبائر، والأول خص التكفير بالصغائر، وحقق بعضهم التفصيل فقال: يكفر من الكبائر ما لا قضاء فيه ولا يتعلق بحق العباد كشرب الخمر، بخلاف الصلاة المتروكة وقتل النفس.

(**وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة**) وجاء في الحديث: «إن مكث بعض العصاة في النار ساعة، وبعضهم يوم، وبعضهم شهر، وبعضهم سنة، وأطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة» كذا رواه الحكيم الترمذي في «نوادر الأصول».

وفي هذا المقام بحثان: **البحث الأول**: زعمت المعتزلة أن ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه؛ أما الثواب فلوجوه: أحدها: أن التكليفات إما لغرض وهو عبث، وإما لغرض الله سبحانه وهو منزه عن الحاجة إليها، وإما لغرض العبد في الدنيا وهي بيت المصائب والكدورات، وأما في الآخرة وهو المطلوب. والجواب: أنه لا غرض لفعله تعالى عندنا.

وثانيها: أن العبادات خدمة شاقة فيجب الأجرة والجواب: أنها لا تكافىء إحدى نعمه التي لا تحصى فكيف يجب العوض عليها؟!

وثالثها: عدم وجوبه يفضي إلى الكسل في الطاعات. والجواب: إن ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دافع الكسل.

رابعها: لو لم يقع لزم كذب نصوص الوعد، والجواب: أن مدلولها الوقوع لا الوجوب.

وأما العقاب فلوجوه: أحدها: أنه لو لم يجب لاجترأ الناس على المعاصي.

ثانيها: لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد، وجوابهما ظاهر مما سبق.

ثالثها: لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والعاصي. والجواب: أنه يمكن الفرق بين السبق إلى الجنة ورفعة الدرجات وكثرة النعيم على أنه لا يقبح من الله سبحانه شيء.

البحث الثاني: ذهب المعتزلة إلى الإحباط وبنوا عليه خلود صاحب الكبيرة في النار فقال جمهورهم: يحبط طاعات العمر بكبيرة واحدة، وذهب الجبائي على أن الكثير يحبط القليل فإذا زادت الطاعات أحبطت المعاصي من غير أن ينقص ثوابها، وإذا زادت المعاصي على الطاعات أحبطت الطاعات من غير أن ينقص عقابها، وقال ابنه أبو هاشم: يتساقط المتساويان ويبقى الزائد للثواب والعقاب، وذهب المرجئة إلى أن الإيمان يحبط المعاصي كلها وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر، وقال الأشاعرة: إذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصٍ فأمره إلى الله سبحانه إن عفا عنه فبفضله، وإن عاقبه فبعدله.

(**الثاني: النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾** [النساء: ٩٣]) التعمد: هو الفعل مع القصد، ويقابله الخطأ كما إذا قتل رجلاً على زعم أنه كافر فإذا هو مؤمن أو رمى صيداً فأصاب مؤمناً، (**وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾**) ذكر الاسمين معاً مع أن في أولهما كفاية؛ دفعاً لما قد يتوهم من التفرقة بين أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ (**﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾**) يتجاوز عن أوامر الله سبحانه ونواهيه (**﴿يُدْخِلْهُ﴾**) قرأ بالياء والنون على سبيل الالتفاف وكلاهما متواتر (**﴿نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾** [النساء: ١٤]) حال مقدرة؛ أي: مقدراً خلوده فيها ليتحد زمان الحال وعاملها.

(**وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ﴾**) قالوا: أصل الكسب: جلب النفع، واستعمل هنا للتهكم كقوله تعالى: **﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾** [آل عمران: ٤٨]

(﴿ سَيِّئَةً ﴾) معصية (﴿ وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ ﴾) أي: غلبت عليه (﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨١]) أفرد الضمير وجمع نظر إلى لفظ من ومعناها.

(**والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون إلا كافراً**) جواب عن الآية الأولى؛ أي: المعنى من يقتل مؤمناً لكونه مؤمناً ولا شك أن هذا لا يكون إلا مع استقباح الإيمان وهو كفر، وقد يحتج عليه بالقاعدة المشهورة من أن تعليق الحكم بالمشتق يدل على كون مأخذ الاشتقاق علة الحكم نحو: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨].

وأجيب عن الآية بوجوه أخر: أحدها: أن هذا جزاؤه إن جوزي عليه، ولكن لا يكمل جزاؤه لوعده المؤمنين بالجنة، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: عن النبي ﷺ في قوله: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾ [النساء: ٩٣] قال: «إن جازاه» رواه الطبراني بسند ضعيف.

ثانيها: متعمداً؛ أي: مستحلاً.

ثالثها: أنها نزلت في مقيس بن ضبابة وجد أخاه مقتولاً بالمدينة في بني النجار فأمرهم رسول الله ﷺ بأن يدفعوا إليه الدية، فأخذ الدية ثم قتل مؤمناً ورجع إلى مكة مرتداً. رواه ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس رضي الله عنه.

إن قلت: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب؟

قلت: ذكررئيس المعتزلة الزمخشري في مواضع من «الكشاف»: إن كلمة من وما والمعرف باللام لا تدل على عموم ولا خصوص وإنما ذلك إلى القرائن.

رابعها: أنه عام خص منه البعض وهو المسلم جمعاً بين الأدلة، وهذا توجيه الإمام الرازي.

خامسها: أنه من باب التغليظ وهو مختار الطيبي في «شرح الكشاف». قال: والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمداً فإنه من شأن الكفار

الذين جزاؤهم الخلود ، وقد ذكر الزمخشري هذا الوجه في قوله تعالى : ﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور : ٣] .

بقي ههنا بحث ضروري : وهو أنه قد صح عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما القول بخلود قاتل المؤمن في النار وأنه لا توبة له كما في «صحيح البخاري ومسلم» وهو رئيس المفسرين بالإجماع ، وسماه النبي ﷺ ترجمان القرآن كما رواه أبو نعيم ، والجواب : أنه كان يقول ذلك تغليظاً ، وذكر الإمام الراغب : أن رجلاً أتى ابن عباس رضي الله عنه فقال : هل للقاتل من توبة؟ قال : نعم وسأله آخر فقال : لا فراجعه بعض أصحابه فقال : قتل الأول فلم أؤيسه من رحمة الله تعالى وعزم الثاني على القتل اعتماداً على التوبة فكرهت أن يمضي عزمه انتهى . وأخرج سعيد بن منصور والبيهقي عن ابن عباس رضي الله عنه : أن رجلاً أتاه فقال : ملأت حوضي أنتظر بهيمتي ترد عليه فإذا الرجل جاء بناقته فثلم الحوض وسال الماء فضربته بالسيف فقال : ليس هذا مثل الذي قال ، فأمره بالتوبة .

(**وكذا من تعدى جميع الحدود**) جواب عن قوله : ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [النساء : ١٤] أي : المراد بالحدود جميع الحدود ، ومن تعدّى جميعها فلا شك في أنه كافر ؛ لأن أعظمها الإيمان بالله ورسوله ﷺ ، ومما يدل عليه أنها نزلت حين أنكر عيينة بن حصين الفزاري ما قسم الله من المواريث ، وقال : لا وارث إلا من قاتل على ظهر الخيل ، وأحرم النساء والولدان ، والأجوبة المذكورة في الآية الأولى جارية هنا أيضاً .

(**وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب**) جواب عن الآية الثالثة أي : معنى الإحاطة أن يعم الخطيئة ظاهره وباطنه فحينئذ لا يبقى في قلبه تصديق ، وفي لسانه إقرار ، وهذا لا يكون إلا في الكافر .

وأجيب بوجوه أخر : أحدها : أن المراد بالسيئة الكفر والشرك كما قال ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد وعكرمة وقتادة وغير واحد من السلف ، والمطلق ينصرف إلى الكامل ، وكثيراً ما يكون التنوين للتعظيم .

ثانيها: أن الآية نزلت في اليهود بدليل ما قبله فإنهم قالوا: لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة، فرد الله سبحانه عليهم بأنكم خالدون فيها، ولك أن تجيب بما سلف في الآية الأولى.

(**ولو سلم**) أي: لو سلم أن الآيات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين (**فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل**) من غير دوام (**كقولهم: سجن مخلد**) اسم مفعول من التخليد، ومن الظاهر أن المكث في السجن ليس دائماً لانقطاعه ولو بالموت، وقد وقع في بعض النسخ: (سجن خلود) بالإضافة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٧٦ : ٤٨] أراد بلعام بن باعور، أو أمية بن أبي الصلت، أو غيرهما، ومنه قولهم: خلد الله ملكه، وقولهم: وقف مخلد، وقولهم: خلد خلداً بالفتح: إذا طال شبابه وأبطأ شيبه، وقولهم: خلد بالمكان؛ أي: أقام، ومنه: الخوالد للأثافي وهي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعام لبقائها بعد ارتحال المسافر عن المقام.

واعترض عليه: بأن الخلود حقيقة في الدوام ومجاز في المكث الطويل بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤] إذ الحقيقة لا يجوز نفيها مع أن نوحاً عليه السلام عمر ألف سنة وهو مكث طويل، وقد تقرر أن الأصل في الاستعمال هو الحقيقة.

وأجيب: بأنا وجدناه يستعمل في المكث الطويل استعمالاً شائعاً بلا قرينة، وهذا ينفي التجوز فلا بد إما من القول بالاشتراك، وإما بأنه موضوع للمكث الطويل مع دوام أو بدونه، والثاني أفضل؛ لأن الاشتراك خلاف الأصل، ثم لا نسلم أن ألف سنة مكث طويل على الإطلاق بل الطول أمر إضافي؛ ولذا يسمى هذا العالم بالدنيا؛ لقلة مدته، ولو سلم فنقول: الخلود في الآية محمول على أحد قسمي المكث الطويل بقرينة الحال لا لأن اللفظ موضوع له.

(**ولو سلم**) أن الخلود لا يستعمل إلا في الدوام (**فمعارض**) أي: ما ذكرتم من الآيات معارض (**بالنصوص الدالة على عدم الخلود**) أي: عدم خلود فساق

المؤمنين (كما مر) كقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ﴾ [التوبة: ٧٢] وحديث أبي ذر: «وإن زنى وسرق» ، ولا يخفى أن المطلوب من هذه المعارضة هو إسكات الخصم وقطع استدلاله على سبيل إرخاء العنان بعد الجواب بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التنزل بتسليم ما يخالف مذهبهم ، فاندفع ما يظن من أن هذا التسليم مضر ، وأن هذه المعارضة لا تثبت عدم الخلود.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في الإيمان

قال المصنف رحمه الله: **(والإيمان في اللغة: التصديق)** خلافاً لمن ذهب إلى أن التصديق معناه الشرعي من وضع الشارع أما في اللغة: فمعناه جعل الغير آمناً على أن الهمزة للتعدية أو صيرورة الشخص ذا أمن؛ أي: وثوق واعتماد، على أن الهمزة للصيرورة، ودليل ما اختاره الشارح وجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي: مصدق.

الثاني: أن النبي ﷺ سئل عن الإيمان فقال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته...» الحديث، فلو لم يكن الإيمان في اللغة بمعنى التصديق لم يصح هذا التفسير؛ إذ المقصود به كشف المفهوم الشرعي على أهل اللغة بما يعرفونه.

الثالث: أن النبي ﷺ كان يدعو الأعراب إلى أن يؤمنوا بالله وروسوله، فلو كان الإيمان منقولاً عن المعنى اللغوي إلى مصطلح شرعي كان ذلك خطاباً بما لا يفهم.

الرابع: أن الإعراب كانوا إذا أمروا بالإيمان بالله وروسوله أطاعوا ولم يسألوا عن معنى الإيمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع.

الخامس: أن النقل خلاف الأصل؛ فلا يصار إليه بلا ضرورة.

(أي: إذعان حكم المخبر) الإذعان في اللغة: الخضوع والطاعة والانقياد، والمراد ههنا: تسليم الحكم والاعتقاد به، **(وقبوله وجعله)** أي: جعل الحكم

أو المخبر **(صادقاً)** أي: الاعتقاد بكونه صادقاً، فهذه ثلاثة تفسيرات للتصديق جمعها للتوضيح.

(إفعال من الأمن) بالفتح والكسر، أو بفتحتين: ضد الخوف من باب علم، ثم المحققون ومنهم الزمخشري والشارح على أن الأمن متعد إلى مفعول واحد؛ تقول: أمنته: إذا لم تخفه، وبالهمزة متعد إلى مفعولين يقال: آمنت زيداً عمرواً؛ أي: جعلت زيداً آمناً عن عمرو، وذكر بعض اللغويين: أن الأمن لازم؛ يقال: آمنت؛ أي: صرت بلا خوف، وبالهمزة يتعدى إلى مفعول واحد؛ يقال: أمنت زيداً؛ أي: جعلته آمناً.

(كأنّ) بالتشديد **(حقيقة آمن به)** أي: معناه الحقيقي **(أمنه التكذيب والمخالفة)** أي: جعله آمناً عن التكذيب، فالضمير مفعول أول، والتكذيب ثان، وهذا بيان للمناسبة بين المعنيين للإيمان: أولهما: معناه الأصلي بحسب اشتقاقه من الأمن وهو جعل الغير آمناً.

ثانيهما: معناه بحسب الوضع الثاني وهو التصديق، وكلا المعنيين لغوي وحقيقي، ولكن الأول يشابه الحقيقي، والثاني يشابه المجازي. وتوضيح ذلك: أن أهل اللغة كثيراً ما يضعون اللفظ لمعنى ثان ومناسب لمعناه الأصلي، كما أن الكتابة في الأصل الجمع؛ ولذا يسمون العسكر كتيبة، ثم وضعوها لهذه الصناعة لأنها جمع الحروف، وكما أن الفؤاد في الأصل اللحم المشوي، ثم وضع للقلب لسواد لونه، وأمثال هذا كثيرة، وكلا المعنيين حقيقي، لكن الأول كالحقيقي والثاني كالمجازي؛ ولذا قال الشارح: كأن بلفظ التشبيه؛ يريد أن الإيمان في الأصل جعل الغير آمناً، ثم وضع للتصديق؛ لأن المصدق كأنه يجعل المخبر آمناً من التكذيب والمخالفة.

وههنا أبحاث: الأول: اعلم أن عبارة «الكشاف» هكذا: الإيمان إفعال من الأمن يقال: أمنته وأمنته غيري، ثم يقال: آمنه: إذا صدقه، وحقيقة: آمنه التكذيب والمخالفة انتهى ففهم بعض شراحه أن الإيمان في التصديق مجاز لغوي، ورد عليه الشارح في «شرح الكشاف» وقال: الحق أنه حقيقة ولكنه قصد زيادة التدقيق في الوضع واللغة.

قلت: ولإزالة هذا الوهم زاد الشارح لفظ التشبيه.

الثاني: زعم بعض المحشين أن كلمة كأن ههنا للظن؛ لأنه لا يجب أن يوجد معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب أن يوجد معنى الأمن في الإيمان، وفيه نظر؛ لأن معنى الاشتقاق هو التناسب في المعنى.

الثالث: وقع في بعض النسخ: كأن حقيقة آمن به آمنه عن التكذيب، والظاهر أن زيادة الجار تصحيف، ويحتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو: دخلت في الدار أو يكون مبنياً على قول من يعدي الإيمان إلى مفعول واحد.

الرابع: قد يزعم أن في كلام الشارح سوء أدب؛ لأنه يصير معنى قولك: آمنت بالله: جعلته: آمناً عن المخالفة، وهذا من قلة الفهم؛ لأن الشارح ذكر معناه بحسب الوضع الأول، وقولك: آمنت بالله خال عن هذا المعنى ومستعمل في معنى الوضع الثاني وهو التصديق.

(يعدى) مجهول من التعدية؛ أي: يعدى الإيمان بمعنى التصديق إلى مفعوله **(باللام كما في قوله تعالى حكاية عن قول إخوة يوسف)** لأبيهم: **(﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾** [يوسف: ١٧] **أي: بمصدق)** في أن يوسف أكله الذئب، والتفسير بالمصدق إشارة إلى إثبات أن الإيمان في اللغة التصديق، قيل: الأولى: التمثيل بقوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ﴾ [الشعراء: ١١١] إذ اللام في لنا يحتمل أن تكون لتقوية العمل لضعف اسم الفاعل في العمل كما في قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣] قوّى الفعل باللام لتأخره عن المعمول.

وأجيب: بأن الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستشهاد، ولك أن تقول: أراد التنظير لا الإشهاد.

(وبالباء كما في قوله عليه السلام: «الإيمان أن تؤمن بالله») قال المحققون: الإيمان يتعدى بنفسه إلى المفعول، وأما تعديته باللام وبالباء فلتضمين معنى الإذعان في الأول، والاعتراف في الثاني، يقال: أذعن لكذا واعترف به، والتضمين: أن يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع معنى فعل آخر يناسبه، ويذكر شيء من صلات الفعل المضمن ليدل عليه، وهذا كثير في كلام العرب، ومنه

قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ [النساء: ٢] ضمن الأكل معنى الضم فوصل بإلى ، وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ضمن العلم معنى التميز فوصل بمن. قال ابن جني: لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات. (**الحديث**) بالنصب أي: تمم الحديث وهو أن سائلاً قال: أخبرني عن الإيمان ، فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره» رواه مسلم؛ أي: تصدق.

اعلم أن المختار عند الشارح أن معنى الإيمان في اللغة والشرع واحد وهو التصديق ، ولا فرق إلا بأن متعلقه في اللغة مطلق ، وفي الشرع خاص وهو ما جاء به الشارع فليس منقولاً من معنى لغوي إلى معنى شرعي ، واستدل على ذلك أولاً: بهذا الحديث؛ لأن تفسير الإيمان الشرعي بالإيمان اللغوي دليل على اتحادهما وعدم النقل ، وثانياً: بدعوة النبي ﷺ الأعراب إلى الإيمان بالله وروسوله بلا تفسير ، وإجابتهم بلا استفسار مع جهلهم بالمنقولات الشرعية ، ثم فرع الشارح على هذا الأصل تضعيف قول بعض أهل السنة: إن الإيمان تصديق وإقرار ، وإبطال قول المعتزلة: إنه تصديق وإقرار وعمل. هذا ملخص كلامه في بعض مصنفاته.

ولما كان في هذا المقام إشكال مشهور وهو أن بعض الكفار كانوا يعلمون أن النبي ﷺ صادق كأهل الكتاب كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فوجد منهم التصديق ، ومع ذلك لم يحكم الشرع بإيمانهم ، فعلم أن التصديق وحده ليس بإيمان أجاب عنه بقوله: (**وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر**) ذكرهما لأن الصدق يقع وصفاً للخبر والمخبر (**من غير إذعان وقبول بل هو**) أي: التصديق (**إذعان وقبول لذلك**) أي: لنسبة الصدق (**بحيث يقع عليه اسم التسليم**) وحاصله: أن التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم حاصلاً لهم بل كان علمهم بصدق النبي ﷺ كعلم السوفسطائي بوجود العالم؛ فإن هذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل ، فهو حاصل للسوفسطائي لكنه لا يذعن ولا يسلم وجوده (**على ما صرح به الإمام الغزالي**) هو أبو حامد محمد بن محمد الملقب بحجة الإسلام وزين الدين ، كان من الجامعين بين

العلوم الظاهرة والباطنة ، ومنشؤه : قرية من طوس بالفتح وتخفيف الزاي وقد تشدد ، وعنه قال : أنا غزالي بالتخفيف لا بالتشديد ، وكان أول حاله أنه اشتغل بالعلم في طوس ونيسابور حتى فاق على أفاضل وقته في المناظرات والتدريس ، وحصل له عند السلاطين وعامة الخلق قبول تام ورفعة عظيمة ، فانقطع عنهم واختار الزهد وسافر سنة ثمان وثمانين وأربعمائة للحج ، ثم سار إلى الشام وبيت المقدس ، ثم إلى مصر وإسكندرية ، ثم رجع إلى وطنه وتخلى عن الخلق وترك الاشتغال بالكتب إلا القرآن ، «وصحيح البخاري» و«صحيح مسلم» ، وله مصنفات جليلة القدر فمنها : «إحياء علوم الدين» في أربع مجلدات ، و«تفسير ياقوت التأويل» في أربعين مجلداً و«كيمياي سعادت» و«منهاج العابدين» و«جواهر القرآن» و«قواعد العقائد» وغيرها . وقال الشيخ الإمام قطب الزمان أبو الحسن الشاذلي : رأيت النبي ﷺ في المنام يباهي موسى وعيسى عليه السلام بالغزالي ويقول : هل في أمتكما حبر مثل هذا ، وكان بعض الناس ينكرون عليه فجلدهم النبي ﷺ في منامهم فاستيقظوا وأثر الجلد على جلودهم ، وكان على مذهب الشافعي رحمه الله ، وفي التصوف مريد الشيخ أبي علي الفارمدي قدس سره .

(وبالجملة) التصديق **(هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية : بكرديدن)** وهو التسليم بلا استكبار وعناد وإنكار **(وهو)** أي : المعنى الذي يعبر عنه بكرديدن **(معنى التصديق المقابل للتصور حيث)** ظرف للمقابل **(يقال في أوائل علم الميزان)** هو المنطق ؛ فإن أرسطاطاليس لما دونه سماه ماسيرا وهو الميزان ؛ لأنه آلة لمعرفة الراجح أو المرجوح من الدلائل : **(العلم إما تصور وإما تصديق)** مقول يقال .

اعلم أنه اختلف في أن التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي أم غيره ، وقد جرى في ذلك زمن صدر الشريعة مباحث طويلة ، ومختار الشارح في مصنفاته اتحادهما مستدلاً بكلام ابن سينا ، ومختار صدر الشريعة وجماعة أن المنطقي أعم من اللغوي المعتبر في الإيمان ؛ لأن اللغوي يشترط فيه الإذعان ، وأجاب بعضهم : أن الإذعان يشمل اليقين والظن ، وقال : لا نسلم أن الظن

لا يكفي في الإيمان فإن إيمان أكثر العوام من باب الظن ، وأجاب بعضهم بأن الظن من قبيل التصور ، وكلا الجوابين خلاف المشهور . **(صرح بذلك)** أي: بأن ما يعبر عنه بكرديدن هو التصديق المنطقي المقابل للتصور **(رئيسهم)** أي: رئيس الميزانيين صرح برياسته تقوية للاستدلال بكلامه ، وتنبيهاً على أن ما وقع في كلام المنطقيين من قسمة التصديق إلى يقيني وظنِي مخالف لكلام رئيسهم فلا يعبأ به ، وكلامه في رسالته الفارسية المسماة به دانش نامه هكذا: بردوكونه است يكي فهم كردن داندر يا فتن وآل رابتازى تصور خوانندموم كزيدوندن وآن رابه تازي تصديق خوانندا انتهى .

وفي هذا المقام بحث: وهو أن العلم بالصدق الذي كان حاصلاً لبعض الكفار هل هو من قسم التصور والتصديق؟ فذهب الشارح إلى أنه من التصور ، وجوز أن يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصوراً؛ فإن التصور يتعلق بالمفردات والمركبات .

وذهب صدر الشريعة إلى أنه تصديق منطقي؛ لأن العلم المشتمل على النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً عندهم .

وذهب شرذمة إلى أنه واسطة بين التصور والتصديق ، وأنت تعلم أن هذا الخلاف دائر على خلافهم في تعريفات التصور والتصديق؛ فقال بعضهم: العلم إن كان إذعاناً واعتقاداً للنسبة فتصديق ، وإلا فتصور ، وقال آخرون: العلم إن كان مع نسبة تامة خبرية فتصديق ، وإلا فتصور ، وقيل: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق ، وإن كان خالياً عن النسبة فتصور ، فالنزاع في ذلك لا يرجع إلى طائل .

(ابن سينا) هو الحسين أبو علي بن عبد الله ابن سينا ، مولده: قرية من قرى بخارى ، تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعية ثم الإلهية ثم الطب ، وكل ذلك ببخارى ، ثم جعل ينظر في الكتب حتى كمل العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ، ثم انتقل إلى بلاد همدان وأصفهان فصار معظماً عند ملوكها حتى استوزروه ، وله مصنفات كثيرة «كالشفا» و«الإشارت» و«القانون» و«المبدأ» و«المعاد» و«النجاة» و«عيون الحكمة» ، وكان مشغوفاً بشرب الخمر

ولما بلغ آخر عمره حفظ القرآن واشتغل بالعبادة ورد المظالم ، ولكن هذا إنما ينفعه لو تاب من العقائد الفلسفية التي هي كفر عند الفقهاء ، وعن الشيخ مجدد الدين البغدادي رحمه الله قال: رأيت النبي ﷺ في المنام فقلت: يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا؟ قال: أراد أن يصل إلى الله بلا واسطة فحجبته بيدي فسقط في النار. وعن الشيخ جمال الدين الحلي أنه سأل كذلك فقال النبي ﷺ: رجل أضله الله على علم. كذا في «نفحات العارف الجامي رحمه الله»، والله تعالى أعلم بحاله. مات سنة ثمان وعشرين وأربعمائة بالقولنج ، ودفن بهمدان.

(فلو حصل هذا المعنى) أي: التصديق **(لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار)** أي: علاماتهما لا لأن التصديق ليس بإيمان **(كما لو فرضنا أن أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ وأقربه وعمل به)** أي: صار جامعاً لأركان الإيمان بإجماع أهل القبلة من الأشعرية المكتفين بالتصديق ، والماتريدية المكتفين بالتصديق والإقرار ، والمعتزلة والخوارج الجاعلين العمل ركناً ثالثاً ، **(ومع ذلك شد الزنار)** الشد: ستن ، والزنار بالضم والتشديد: خيط يجعله الكفار في أعناقهم علامة لهم **(بالاختيار)** أي: بلا جبر فإن الإكراه يبيح إظهار الكفر **(أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً)** أي: نحكم بكفره ظاهراً وباطناً وهو مختار الشارح؛ فقد نص في «شرح المقاصد» و«رسالة الإيمان» بأن التصديق المقارن بأمارات التكذيب كالعدم لا يعتد به. وذهب بعض العلماء إلى أنه كافر بأحكام الدنيا ، ومؤمن عند الله سبحانه ، ولكنه عاص بالتشبه بالكفار **(لما أن النبي ﷺ جعل ذلك من علامة للتكذيب والإنكار)** لأن كونه علامه للتكذيب ثابت بالإجماع ، والإجماع حجة بالحديث **(وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثيرمن الإشكالات الموردَة في مسألة الإيمان)** فأحدها: أنه لو كان التصديق إيماناً لكان أبو جهل مؤمناً ، والحل أنه لم يكن مصدقاً؛ لعدم الإذعان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق.

ثانيها: أن الفقهاء يحكمون بكفر من سجد للصنم ولو كان مصدقاً مقراً مصلياً صائماً ، وكذا من استهزأ بحكم شرعي وهذا مشكل سواء قلنا: إن

الإيمان هو التصديق وحده أو مع الإقرار أو مع العمل أيضاً ، والحلّ: أن الإيمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم.

ثالثها: أن المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب لا يزول تصديقه ولا إقراره فجعلهما في حكم العدم تحكم ، والحلُّ: أن هذا ليس بالرأي والدليل العقلي ولكن الشارع جعل إيمانه كالمعدوم ، والله يفعل ما يشاء.

(وإذا عرفت معنى حقيقة التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع: هو التصديق بما جاء به الرسول ﷺ من عند الله تعالى) ولم يذكر التوحيد؛ لأنه مما جاء به الرسول ﷺ ، وكان الأحسن أن يذكره اهتماماً به **(أي: تصديق النبي ﷺ بالقلب)** قيد به ، لأن العامة قد يسمون الإقرار تصديقاً **(في جميع ما علم بالضرورة)** قيل: أراد بالضرورة ما يقابل الاستدلال ، فالضروري مسموع من فم الرسول ﷺ ، أو المنقول عنه بالتواتر كالقرآن والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرمة الخمر والزنا ، والاستدلالي . . .[١].

وقيل: أراد بالضرورة الاشتهار بين الخاصة العامة ضرورياً كان الحكم واستدلالياً.

وأورد عليه: أنه يلزم عدم تكفير من ينكر الحكم القطعي الغير المشتهر بين العامة كحد القذف ، وقد يجاب بتفسير الخاصة بالمجتهدين ، والعامة بسائر العلماء ، وكتب الشارح على هوامش الكتاب أن المراد بالضرورة اليقين فلا كفر بإنكار الظني كالثابت بالاجتهاد أو خبر الواحد **(مجيئه به)** الضمير الأول للنبي ﷺ ، والثاني لما علم ، والمجيء بفتح الميم: مصدر ميمي من جاء **(من عند الله تعالى)** قيد بذلك؛ لأن النبي ﷺ قد يجتهد فيكون ذلك خطأ كما ذكره الأصوليون ، وكان النبي ﷺ يشاور الصحابة رضي الله عنهم فيما لم يوح إليه وهم يراجعونه في ذلك ، ولما خرج النبي ﷺ إلى بدر نزل على أقرب مياهه فقال بعض الصحابة رضي الله عنهم: أوحيٌ أم رأي؟ فقال: «رأي» قال: تنزل على أبعد مياهها كي لا يشرب العدو ، فقام ونزل أبعدها.

---

(١) بياض في الأصل.

ولما حوصر المدينة زادها الله شرفاً أرسل النبي ﷺ إلى العدو بالصلح على نصف ثمار المدينة فقال الأنصار: إن كان وحياً سلمنا، وإن كان رأياً فلا نعطيهم إلا السيف فلم يصالحهم، وأمثاله كثيرة، وفي الحديث: «ما حدثتكم عن الله سبحانه فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي فإنما أنا بشر أخطىء وأصيب» ذكره القاضي عياض.

(إجمالاً) مفعول مطلق للتصديق من غير لفظه **(فإنه)** أي: التصديق الإجمالي **(كافٍ في الخروج عن عهدة الإيمان)** العهدة بالضم: ما يسأل الشخص عنه ويؤخذ من دين أو كفالة أو دية ويقال: خرج عن العهدة: إذا أداها **(ولا ينحط درجته عن الإيمان التفصيلي)** أي: في الاتصاف بأصل الإيمان؛ إذ لا شك في أن التفصيلي أكمل على ما اختاره الشارح فيما بعد، وفي «المواقف»: الإيمان: التصديق للرسول ﷺ فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً، ولا منافاة بين كلامه وكلام الشارح؛ فإن الشارح أراد أن الإجمال كاف عند عدم العلم التفصيلي ولا يجب أن يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حدته، وصاحب «المواقف» أفاد أن ما علم تفصيلاً وجب الإيمان به **(فالمشرك)** تفريع على قوله: في جميع ما علم **(المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكو مؤمناً إلا بحسب اللغة)** وذلك لتصديقه بوجود الصانع وصفاته **(دون الشرع لإخلاله بالتوحيد)** الذي هو أعظم ما جاء به الرسول ﷺ فلم يوجد منه الإيمان الشرعي **(وإليه أشار بقوله تعالى:** ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]**)** فإن العرب كانت تعتقد أن خالق السموات والأرض وغيرهما هو الله تعالى؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨] ولكنهم كانوا يعبدون الأصنام؛ إما لأن لها شفاعة، وإما لأن لها شركة في بعض الأشياء إلى غير ذلك من الظنون الفاسدة.

(والإقرار به) أي: بما جاء **(أي: باللسان)** توضيح وإلا فالإقرار لا يكون إلا به **(إلا أن)** أي التصديق والإقرار ركنان للإيمان إلا أن **(التصديق ركن لا يحتمل السقوط)** واعترض عليه بوجهين: أحدهما: أن أطفال المؤمنين مؤمنون إجماعاً ولا تصديق لهم.

أجيب: بأن الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي، ويمكن أن يجاب: بأن الشارع جعل الحاصل الذي لا يطرؤ عليه الضد في حكم الباقي، وقد آمن كل نسمة يوم الميثاق فهم على هذا الإيمان ما لم يطرأ الكفر، والفرق بين الجوابين ظاهر.

الثاني: أن التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كتصديق الصحابة رضي الله عنهم بأن القبلة بيت المقدس، وأن الخمر مباح؛ فإنه سقط بعد التحويل والتحريم.

أجيب: بمنع السقوط فإنهم بعد التحويل كانوا مصدقين بأن القبلة قبل النسخ هو بيت المقدس، وبعده الكعبة.

(والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه) فإن المؤمن إذا أكرهه الكفار على الكفر وأوعدوه بالقتل أو قطع العضو جاز أن يتلفظ بكلمة الكفر، وقد فعله عمار بن ياسر الصحابي رضي الله عنه من إكراه قريش فأتى النبي ﷺ يبكي، فجعل النبي ﷺ يمسح عينيه وقال: «إن عادوا فعد» كما ذكره الثعلبي.

ولنا في هذا الكلام نظر: وهو أنه إن أريد بالسقوط عدم الاستمرار في كل آن فالإقرار ساقط في أكثر الأوقات، وسقوطه غير مختص بحال الإكراه، وإن أريد طريان الضد وهو التكذيب بالقلب والإنكار باللسان فلا معنى للسؤال الآتي ولا للجواب عنه؛ إذ المراد حينئذٍ بأن التصديق لا يحتمل السقوط هو أن التكذيب لا يجوز، ولو مثل بالخرس بدل الإكراه لكان أحسن.

(فإن قيل) نقض على قوله: لا يحتمل السقوط: **(قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة)** عند اشتغال القلب بغيره.

(قلنا: التصديق باق في القلب) اعترض عليه: بأن التصديق إدراك، والنوم ضد الإدراك عند المتكلمين؛ ولذا صرحوا بأن الرؤيا خيال باطل.

وأجيب: أولاً: بأن مرادهم أن النوم ضد الإدراك الحادث فيه لا ضد الإدراك الباقي الذي كان حاصلاً في اليقظة.

وثانياً: بأن مرادهم أن النوم ضد الإدراك بالسمع والبصر ونحوهما لا الإدراك القلبي.

وثالثاً: بأنه لو سلم تضادهما مطلقاً فلا نسلم أن محل النوم هو محل الإدراك كما هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، واستدل هذا المجيب بقوله عليه السلام: «ينام عيني ولا ينام قلبي» ولكن الحديث عليه لا له؛ لدلالته على أن القلب محل النوم في غيره عليه السلام.

(والذهول) بالضم من باب علم، وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في العقل كما في حافظ القرآن؛ فإنه قد لا يستحضر ألفاظه مع حصولها في ذهنه، وهو غير النسيان؛ لأن النسيان هو زوال الصورة عن الذهن، والمنسي لا يحضر إلا بكسب جديد، والمذهول يحضر بمجرد التفات الذهن إليه؛ وذلك لأن المنسي غير حاصل في الذهن، والمذهول حاصل فيه ولكن الذهن غير ملتفت إليه **(إنما هو عن حصول ولو سلم)** أن التصديق لا يبقى في النائم والغافل **(فالشارع جعل المحقق)** الموجود **(الذي لم يطرأ)** لم يعرض **(عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن)** أي: صدق **(في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب)** كما أن الإقرار يكفي مرة ما لم يطرأ عليه الإنكار **(هذا الذي ذكره المصنف رحمه الله من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء)** فعلى هذا من صدق ولم يقر فهو كافر إلا لعذر من ضيق وقت أو آفة في اللسان **(وهو اختيار شمس الأئمة)** أي: مختاره.

(وذهب جمهور المحققين) قيل: ومنهم الإمام الأعظم رحمه الله ولكن المذكور في «الفقه الأكبر» هو المذهب الأول، إلا أن نسبة الرسالة إليه محل نظر؛ فإنها وجدت على نسخ مختلفة لا يطابق بعضها بعضاً **(إلى أنه هو التصديق بالقلب وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا)** من حرمة الدم والمال وصلاة الجنازة عليه ودفنه في مقابر المسلمين. وههنا مذهب ثالث: وهو أن الإقرار ليس بركن إلا عند الطلب؛ فمن طلب منه الإقرار فسكت من غير عذر فهو كافر عند الله سبحانه **(لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من**

علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله سبحانه وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا) وهذا إذا لم يكن مباشراً لعلامات التكذيب ، وإلا فهو كافر عند الله أيضاً ، خلافاً لبعضهم.

(ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس) أي: مؤمن عند الخلق كافر عند الله تعالى (وهذا) أي: كون الإيمان هوالتصديق فقط (اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله تعالى) إمام المتكلمين من الحنفية (والنصوص معاضدة) أي: مقوية (لذلك) لدلالتها على أن القلب هو محل الإيمان (قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾) إشارة إلى الذين لا يحبون الكفار ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم (﴿كَتَبَ﴾) أي: أثبت الله سبحانه (﴿فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] ، وقال الله تعالى:) ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾ (﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]) فمن مبتدأ والخبر محذوف أي: فعليهم غضب وعذاب إلا المكره الذي تصديقه باق (وقال) الله تعالى: ﴿۞قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾(﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]) لما: نافية جازمة ، وهم أعراب قدموا المدينة فأسلموا نفاقاً للطمع في العطيات.

وهٰهنا بحث من وجهين: الأول: أنه يجوز أن يكون الإيمان في الآيات عبارة عن التصديق الذي هو جزء الإيمان تسمية للجزء باسم الكل.

الثاني أنه: يجوز أن يراد بها الإيمان اللغوي.

أجيب: بأن الأصل في الكلام الحقيقة ، والتسمية باسم الكل مجاز ، وكذا المتبادر من لفظ الإيمان في كلام الشارع هو الإيمان الشرعي.

(وقال النبي ﷺ: «اللهم ثبت قلبي على دينك») عن أم سلمة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ كان يكثر في دعائه أن يقول: «اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك» رواه الإمام أحمد ، وهذا الدعاء تعليم للأمة؛ أي: على إيمانك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] والإيمان والإسلام واحد.

(وقال عليه السلام لأسامة) بالضم في اللغة: الأسد ، وهو صحابي عظيم القدر وكان أبوه زيد بن حارثة رجلاً من بني كلب سبي صغيراً في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشي لعمته خديجة ، فلما تزوجها النبي ﷺ وهبت زيداً منه فجاء أبوه وعمه يطلبانه فخيّره النبي ﷺ فاختار الصحبة الشريفة فأعتقه ، وهو زيد المذكور في سورة الأحزاب ، ولم يسمّ في القرآن أحد من الصحابة غيره ، واتخذه رسول الله ﷺ مقام الأبناء فكان الناس يقولون: زيد بن محمد حتى نزلت ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾ [الأحزاب: ٤٠] ، وقوله: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِأَبَآئِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٥] وكان النبي ﷺ يحب زيداً وأسامة حباً شديداً حتى قال عمر بن الخطاب لابنه عبد الله: (إن زيداً كان أحب إلى رسول الله ﷺ من أبيك وكان أسامة أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منك) . رواه الترمذي **(حين قتل من قال: لا إله إلا الله: «هلا شققت قلبه»)** هلاّ بالفتح والتشديد: حرف إذا دخل على الماضي أفاد اللوم على ترك الفعل ، ومعنى الكلام بالفارسية: جرانه شگا فتى دلِ دى راو ، وزعم بعض الناس أن هلاّ في الحديث هل الاستفهامية زيد فيها الألف ، وهذا من قلة العلم ، وتمام القصة كما في «صحيح البخاري ومسلم» وغيرهما: عن أسامة رضي الله عنه أنه قال: بعثنا رسول الله ﷺ على قوم من جهينة فحاربناهم وهزمناهم ، فكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين إلا قتله فلحقته أنا ورجل من الأنصار ، فلما أغثيناه قال: لا إله إلا الله ، فكف عنه الأنصاري وطعنته برمحي حتى قتلته ، فلما قدمنا بلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «يا أسامة أقتلته بعدما قال: لا إله إلا الله؟» قلت: يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح ، قال: «هلا شققت قلبه» ، وأورد على الاستدلال به: أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الإيمان؛ أي: هلا شققت وعلمت انتفاء الجزء الذي هوالتصديق ليلزم منه انتفاء الإيمان وإباحة القتل.

أجيب: بأن قوله: والنصوص معاضدة لذلك إشارة إلى أن الإيمان هو التصديق ، وأن الإقرار شرط لإجراء الأحكام فالنصوص الأربعة للأوّل والخامس للثاني.

(فإن قلت) اعلم ان مذهب الكرامية أن الإيمان هو الإقرار فقط ، والشارح ذكر من دلائلهم دليلين بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الناطق بأن الإيمان هو التصديق القلبي لغة وشرعاً ، فالشبهة الأولى قولهم : **(نعم الإيمان)** في اللغة **(هو التصديق)** أي : سلمنا قولكم هذا **(لكن أهل اللغة لا يعرفون منه)** أي : من التصديق أو الإيمان **(إلا التصديق باللسان)** وقد حققتم أن الشرع لم ينقل الإيمان من المعنى اللغوي بل إنما خصص متعلقه ، فلزمكم أن يكون الإيمان الشرعي هو الإقرار لا فعل القلب.

والشبهة الثانية قولهم: **(والنبي ﷺ وأصحابه كانوا يقنعون)** يكتفون **(من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار)** وهو طلب الظهور **(عما في قلبه)** فثبت أن الإيمان فعل اللسان لا القلب.

(قلت: لا خفاء في أنَّ المعتبر) عند أهل اللغة **(في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى)** وهذا بأن يكون مهملاً **(أو وضعه)** عطف على عدم **(لمعنى آخر غير التصديق القلبي)** كالرؤية مثلاً **(لم يحكم)** جزاء **(لواحد من أهل العرف واللغة بأن المتلفظ بكلمة: صدقتُ مصدق للنبي ﷺ ومؤمن به)** هذا جواب عن الشبهة الأولى ، وحاصله: أنه لو كان التصديق فعل اللسان لزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مهملة أو موضوعة لمعنى آخر غير الإذعان القلبي مصدقاً بحسب اللغة ، ومؤمناً بحسب الشرع ، واللازم باطل إجماعاً ، فعلم أن التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت ، بل هو مدلول هذه الكلمة ، فثبت أن أهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الإقرار ، وهو الإذعان.

واعترض عليه: بأن المعتبر عندهم ليس مجرد التلفظ بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله أو لم يوجد ، ودفع بأنه لا معنى لاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجود المدلول.

(ولهذا) أي: لأجل أن الإيمان فعل القلب لا الإقرار فقط **(صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان)** وهذا يصح أن يكون جواباً ثانياً ، ويجوز أن يكون تأييداً للجواب الأول كما في «المواقف».

(قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ﴾) هم عبد الله بن أبي المنافق وأصحابه كانوا سكان المدينة ، فلما أسلم أهلها أسلموا خوفاً من السيف وأبطنوا الكفر ، وضبطهم بعض المفسرين ثلاثمائة رجل ومائة وسبعين امرأة (﴿ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة: ٨]) أفرد الضمير نظراً إلى لفظ (من) ، وجمع نظراً إلى معناها ، (**وقال الله تعالى**: ﴿ ۞قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ﴾) هم سكان بادية العرب وهو جمع لا واحد له من لفظه بل الواحد أعرابي ، والآية في بني أسد قدموا المدينة في سنة قحط وأظهروا الإيمان طمعاً في الصدقات (﴿ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]) دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب.

(**وأما المقر باللسان وحده**) هذا شروع في الجواب عن الشبهة الثانية كما في «المواقف» (**فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة**) أورد عليه: أن هذا مخالف لما تقدم من أن الإيمان في اللغة تصديق بالقلب. أجيب: بأن هذه التسمية ليست من حيث إقراره بل من حيث دلالة إقراره على الإذعان؛ وذلك لأن البشر لا يطلع على ضمير غيره ، وإنما يحكم بوجود المضمرات في غيره استدلالاً بالآثار الصادرة عنه ، فمن رأى رجلاً يضرب عبده سماه غضبان لا من حيث الضرب؛ لأن الضرب ليس هو الغضب ، بل لأن الضرب دليل على حصول الغضب فيه.

(**ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً ، وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى**) والحاصل: أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يحكمون على المقر بالإيمان الظاهر المنجي عن السيف لا بالإيمان الحقيقي المنجي عن العذاب الأبدي ، ونزاعنا في الثاني لا في الأول.

إن قلت: لا حاجة في الجواب إلى قوله: فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة.

قلت: ذكره لما حققه من عدم الفرق بين معنى الإيمان لغة وشرعاً إلا بخصوص المتعلق في الثاني.

(**والنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده**) من السلف (**كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق**) هذا جواب ثان عن

الشبهة الثانية بطريق المعارضة (**فدل**) حكمهم بكفر المنافق (**على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان ، وأيضاً : الإجماع منعقد**) هذا دليل آخر لدفع الكرامية كما في «المواقف» ، وزعم بعض المحشين أنه عطف على قوله : والنصوص معاضدة دفعاً على المصنف ومن معه في جعلهم الإقرار جزءاً من الإيمان ، وهذا سهو ؛ أما أولاً : فلأن هذا البحث منتخب من كلام صاحب «المواقف» وهذا في كلامه رد على الكرامية ، وأما ثانياً : فلأن المصنف ومن معه على أن الإقرار ركن يحتمل السقوط . (**على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنعه مانع من خرس**) هو عدم القدرة على التكلم من الفطرة إما لفقد السمع الذي هو آلة التعلم ، وإما لآفة في آلات التكلم (**ونحوه**) كضعف من مرض أو خوف قتل (**فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة**) قيل : أفرد الكلمة سابقاً وثنى ههنا ؛ لأنه يقال تارة : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وتارة : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله ، وفيه نظر : لأنه لم يثن الشهادة ، والظاهر أنه يسمى كلمتين نظراً إلى المتعدد ، وكلمة نظراً إلى شدة الاتصال بينهما .

(**على ما زعمت الكرامية**) ذكر بعض الفضلاء أن الكرامية قالوا : من تكلم بالشهادتين وأضمر الإنكار يكون مؤمناً لكنه يستحق الخلود في النار .

أقول : فعلى هذا لا يكون النزاع معهم حقيقياً بل راجعاً إلى إطلاق لفظ المؤمن فقط .

وههنا فائدة جليلة ؛ هي أن لأهل القبلة في الإيمان مذاهب : الأول : أنه التصديق وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري والإمام أبي منصور الماتريدي وفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي ومختار الشارح وجمهور المحققين ، والإقرار عندهم شرط لإجراء الأحكام .

الثاني : أنه التصديق والإقرار وهو مذهب جمهور الفقهاء ومختار المصنف وإمامنا الأعظم أبي حنيفة .

الثالث: أنه التصديق والإقرار والعمل من أداء لمأمورات ولو مندوبة، وترك لمحظورات بحيث يكون ترك العمل كفراً حتى فعل الصغيرة وترك المندوب، وينسب إلى الخوارج.

الرابع: كذلك إلا أن ترك العمل يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر، وينسب إلى القاضي عبد الجبار وأبي الهذيل المعتزليين، واستبعد الشارح في «شرح المقاصد» هذين المذهبين وقال: الخروج عن الإيمان بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهباً لعاقل.

الخامس: أنه التصديق والإقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب وفعل الحرام مخرجاً عن الإيمان غير مدخل في الكفر، وهو مذهب أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم.

السادس: أنه التصديق والإقرار والعمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخرجاً عن الإيمان وهو مذهب أكثر السلف ومنهم مالك والشافعي وأحمد.

السابع: أنه المعرفة وهو مذهب جهم بن صفوان، والمعرفة أقل درجة من التصديق أو أعم منه؛ لأنها قد تجامع العناد والإنكار.

الثامن: أنه الإقرار فقط، وهذا مذهب الكرامية.

التاسع: أنه الإقرار بشرط المعرفة بحيث يكون الشرط خارجاً عن الإيمان كالوضوء الخارج عن حقيقة الصلاة، وهو مذهب الرقاشي.

العاشر: أنه الإقرار بشرط التصديق الحاصل بالاختيار والكسب وهو مذهب القطان من الأشاعرة. هذا ملخص ما نقل عنهم على خلاف الناقلين في بعضها، والله سبحانه أعلم.

(ولما كان مذهب جمهور المحدثين) هم علماء الحديث فقط، وقال الشافعي: إذا رأيت رجلاً من علماء الحديث فكأنما رأيت رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ **(والمتكلمين)** سوى الأشاعرة وهم الخوارج والمعتزلة وهم جمّ غفير، والمخالف وإن كان ضالاً يسمى متكلماً **(والفقهاء)** سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية والحنابلة **(أن الإيمان تصديق بالجنان)** بالفتح: القلب سمى

به؛ لأنه مستور والتركيب للستر كالجن والجنين والجنة **(وإقرار باللسان وعمل بالأركان)** أي: بالأعضاء؛ لأنها أركان البدن، وقد يحكى عنهم أن الإيمان هو العمل فقط بناء على أن العمل يعم فعل القلب واللسان والجوارح **(أشار إلى نفي ذلك بقوله: فأمَّا الأعْمَالُ؛ أي: الطاعات فَهِيَ تَتَزَايَدُ في نَفْسِها والإيمَانُ لا يَزِيدُ وَلا يَنْقُصُ﴾** الظاهر: أنه استدل على خروج الأعمال عن الإيمان بأنها تزيد وتنقص بخلاف الإيمان وهو مبني على ادعاء أن كون الإيمان لا يزيد ولا ينقص أمر ظاهر ثابت **(فههنا مقامان)** قيل بالضم: أي: محل إقامة الدليل، أو بالفتح؛ أي: محل قيامه **(الأول: أن الأعمال غير داخلة في الإيمان)** وهذا حق **(لما مر من أن حقيقة الإيمان هوالتصديق فقط، ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتٌ﴾** [لقمان: ٨] **مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة)** قيل: الجزء غير الكل فيجوز العطف على تقدير كون العمل جزء الإيمان أيضاً، والجواب: أن هذا تدقيق فلسفي، أما أهل اللسان فلا يحكمون بتغايرهما **(وعدم دخول المعطوف)** عطف على المغايرة، ويجوز العطف على مجرور الباء **(في المعطوف عليه)** قيل: عطف الخاص على العام شائع نحو: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨] أجيب: بأن الأصل عدم الدخول إلا مجازاً فلا يترك الحقيقة إلا للضرورة.

(وورد أيضاً) هذا دليل ثالث **(جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾)** ﴿فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ﴾ [الأنبياء: ٩٤] أي: لا بطلان لعمله بل يجزى به، فعدم كفران العمل مشروط بالإيمان بدلالة أسلوب الكلام، وقيل: لأن الحال قيد العامل وشرطه **(مع القطع أن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه)** وذلك لأن العمل الصالح مشروط بالإيمان الذي هو مجموع التصديق والإقرار والعمل، فالعمل مشروط بنفسه؛ لأن جزء الشرط شرط.

(وقد ورد أيضاً إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال) هذا دليل رابع **(كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾)** ﴿فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾

[الحجرات: ٩] **(على ما مر)** في شرح قول المصنف: الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان **(مع القطع بأنه لا يحقق الشيء بدون ركنه)** أي: جزئه فلو كان العمل ركن الإيمان كان تاركه غير مؤمن.

(ولا يخفى أن هذه الوجوه) الأربعة **(إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان بحيث أن تاركها لا يكون مؤمناً)** ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء كما هو رأي المعتزلة والخوارج **(لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل)** وهو الذي يكون صاحبه غير مستحق للعذاب **(بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان)** وهو الذي يكون صاحبه ناجياً عن العذاب الأبدي **(كما هو مذهب الشافعي)** وأهل الحديث، وتحقيق هذا المقام: أن السلف وأهل الحديث جعلوا العمل جزء الإيمان، واستدل بعضهم بحديث علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان» رواه ابن ماجه، وفي صحته كلام، وبالجملة: هو مذهب جمع كثير من الصحابة والتابعين لكن هؤلاء صرحوا بأن تارك العمل مؤمن، وهذا مشكل؛ لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، وكان البخاري صاحب «الصحيح» رحمه الله يبالغ في أن العمل من الإيمان حتى قال: كتبت الحديث عن ألف وثمانين نفساً، ولم أكتب إلا عمن قال: الإيمان قول وعمل، ومع ذلك قال في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزين الزاني حين يزني وهو مؤمن»: لا يكون هذا مؤمناً تاماً ولا يكون له نور الإيمان انتهى. وللعلماء في توجيه كلامهم وجهان: الأول: ما اختاره الشارح في مصنفاته وهو أن الإيمان يطلق على ما هو أساس النجاة عن العذاب المخلد وهو التصديق وحده أو مع الإقرار، وعلى الكامل المنجي عن كل عذاب وهو التصديق والإقرار والعمل، فالأول مقابل الكفر، والثاني مقابل العصيان. وأورد عليه: أنه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع أن النزاع مشهور.

وأجيب: بأن النزاع في أن الإيمان عند الإطلاق ينصرف إلى الأول عند المتكلمين، وإلى الثاني عند أهل الحديث.

الثاني: ما اختاره العلامه جلال الدين الدواني وهو أن المعتزلة جعلوا الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان داخلة في قوامه فيلزم من عدمها عدمه ، أما السلف فجعلوها جزءاً عرفية لا يلزم من عدمها عدمه كالشعر والظفر واليد والرجل للإنسان ، وكالأوراق والأغصان للشجرة ، ولا يلزم من انعدام هذه الأجزاء انعدام الإنسان والشجرة ، فلفظ الإيمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبينه وبين الأعمال كما أن المعتبر في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والأوراق ، فلا يحكم بانعدام الإيمان ما بقي التصديق ، كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها.

(وقد سبق تمسكات المعتزلة) على كون العمل جزء الإيمان في شرح قول المنصف رحمه الله: والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ، المذكور هنالك تمسكان على أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق لكن الجمع يطلق على المثنى مجازاً بل حقيقة عند قوم ، وخروج صاحب الكبيرة من الإيمان ، وكون العمل جزء الإيمان متلازمان **(بأجوبتها فيما سبق)** هذا مستدرك.

(المقام الثاني: أن حقيقة الإيمان) زاد لفظ الحقيقة تحرزاً عن الإيمان الكامل؛ فإنه لا خلاف في زيادته ونقصانه **(لا تزيد)** بزيادة الطاعات **(ولا تنقص)** بالمعاصي. اعلم أن العلماء اختلفوا في زيادة الإيمان ونقصانه على أربعة مذاهب: الأول: مذهب كثير من السلف وهو أنه يزيد وينقص بناء على أن العمل جزء منه ، وهو مروي عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود وأبي الدرداء وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وأبي هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ، ومن التابعين ومن بعدهم عمر بن عبد العزيز وكعب الأحبار وعروة والشافعي وأحمد بن حنبل ، وروى بعض المحدثين في ذلك أحاديث؛ فعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان يزيد وينقص» رواه الجوزقاني وقال: حسن ، ولكن قال الإمام مجد الدين اللغوي: لم يصح في رفعه حديث ، وبالجملة: مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة ، وفي المرفوع خلاف.

الثاني: مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله والمتكلمين من أهل السنة أنه لا يزيد ولا ينقص بناءً على أنه التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت، وقد يروى فيه أحاديث ولكن المحدثين أجمعوا على أنها موضوعة كحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن وفد ثقيف سألوا عن الإيمان هل يزيد وينقص؟ قال النبي ﷺ: «زيادته كفر ونقصانه شرك» قال البخاري: من حدث به ضرب وحبس.

ثم الإمام الأعظم إنما يستدل بأن الإذعان لا يقبل التفاوت، فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهبه.

الثالث: مذهب القاضي عضد الدين وهو أنه يزيد وينقص مع أنه التصديق وهو يقول بأن الظن يكفي تصديقاً، ولو سلم أن التصديق هو اليقين فلا نسلم أن اليقين لا يقبل التفاوت، وهو قول غريب مخالف للجمهور.

الرابع: مذهب قوم أنه يزيد ولا ينقص بناء على أن الشخص مؤمن إجمالاً، ثم يزيد تصديقه بالتفصيل، ومن العجب: أن بعضهم استدل بما روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: أنه كان يورث المسلم من الكافر، ولا يورث الكافر من المسلم، ويقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الإيمان يزيد ولا ينقص» وخفي عليهم أن هذه الزيادة والنقصان معنى آخر على نحو قولهم: الإسلام يعلو ولا يعلى كما يدل عليه كلام معاذ **(لما مر)** في بحث تعريف الإيمان **(من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان)** لأن الزائد والناقص هو الظن لا اليقين **(حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً)** لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي، وقد استدل القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰنًا﴾ [الفتح: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَـٰنًا﴾ [المدثر: ٣١].

وأجيب بوجوه الوجه: الأول: ما ذكره بقوله: **(والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة)** الإمام الأعظم **(أنهم)** أي: الصحابة

(كانوا آمنوا في الجملة) أي: إيماناً إجمالياً وهذا بتصديق الشارع في كل ما جاء به مجملاً **(ثم يأتي)** أي: كان يأتي **(فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص)** قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «أول ما جاء به النبي ﷺ التوحيد، فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة، ثم الحج ثم الجهاد فازدادوا إيماناً مع إيمانهم». كذا في «الكشاف».

(وحاصله: أنه كان يزيد بزيادة ما يجب به الإيمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ) لأن الدين قد كمل وتم، والوحي قد ختم.

(وفيه نظر: لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ) فإن أحدنا لا يطلع على جميع الفرائض دفعة، بل يطلع على بعضها فيؤمن به ثم على بعض آخر فيؤمن به.

(والإيمان يجب إجمالاً فيما علم إجمالا، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً) جواب سؤال يرد على النظر، وتقرير السؤال: أن أحدنا إذا اعتقد أن النبي ﷺ صادق في كل ما بلغ صار إيمانه مشتملاً على جميع الفرائض المنزلة فلا يمكن الزيادة عليه، وتقرير الجواب: أن المؤمن بالإجمال إذا علم بعد ذلك أن الصلاة فريضة والصيام فريضة وجب أن يؤمن بكل واحد تفصيلاً، وهذا زيادة في الإيمان.

(ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد) من الإجمالي؛ لأن ما يتعلق به الإجمالي أمر واحد وهو ما جاء به الشارع، وما يتعلق به التفصيلي أمور كثيرة، فالإجمالي تصديق واحد، والتفصيلي تصديقات **(بل أكمل)** المراد به الترقي في الزيادة والمبالغة فيها، وقال بعضهم: قوله: أزيد ممنوع، وقوله: بل أكمل مسلم ولكن لا يفيد؛ وذلك لأن الانتقال من الإجمالي إلى التفصيلي ليس زيادة في العلم بل كمال فيه، والبحث في الزيادة لا في الكمال، وفيه بحث.

(وما ذكر) سابقاً في تعريف الإيمان **(من أن الإجمالي لا ينحط عن درجته)** أي: درجة التفصيلي فإنما **(هو في الاتصاف بأصل الإيمان)** والمساواة في أصل الإيمان لا يمنع التفاوت في الكمال، كما أن اتصاف رجلين بالشجاعة لا يمنع كون أحدهما أشجع.

(**وقيل**) جواب ثان عن الآيات والمجيب إمام الحرمين وهو مع كونه شافعياً يقول: الإيمان لا يزيد ولا ينقص: (**آن الثبات والدوام على الإيمان هو التصديق زيادة عليه في كل ساعة**) أي: كل آن (**وحاصله: أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض**) لأن التصديق علم والعلم من الأعراض (**لا يبقى إلا بتجدد الأمثال**) فإن الأشاعرة على أن بقاء العرض محال، وما يتوهم من بقائه فإنما هو بفنائه في كل آن وتجدد مثله في هذا الآن، وتحرير الجواب: أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة أعداده وهذا بالاستمرار عليه وعدم الذهول عنه؛ فإن الاستمرار يوجب تجدد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في كل وقت. قال إمام الحرمين: وبهذا ينحل ما قيل من أنه لو لم يقبل الإيمان الزيادة والنقص لزم مساواة الأنبياء وغيرهم في الإيمان، ووجه الانحلال: أن تصديق الأنبياء مستمر لعصمتهم عن الغفلة، وتصديق غيرهم يقع على الفترات، فإيمان الأنبياء أكثر وأزيد من إيمان غيرهم مع أن الإيمان في نفسه لا يقبل التفاوت، وهذا كرجلين يملك أحدهما درهماً والآخر مائة ألف درهم مع مساواة الدراهم فاحفظ هذا التوضيح؛ فإنه مهم، ومن العجائب: أن بعض أكابر المحشين زعم أن ما نقله الشارح استدلال من القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص، فاعترض عليه: بأن النزاع في زيادة حقيقة الإيمان لا في زيادة أعداده.

(**وفيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة**) من بيان للشيء في شيء (**كما في سواد الجسم مثلاً**) فإن بقاءه إنما هو بتجدد الأمثال مع أنه لا يشتد السواد ساعة فساعة، وعندنا في هذا النظر نظر؛ لأن التصديقات المتجددة وإن كانت منصرمة بحسب وجودها الخارجي لكنها حسنات باقية في الحكم الشرعي، وهكذا حال سائر الحسنات والسيئات فإنها أعراض تنعدم وتتجدد، ومع هذا توصف بالقلة والكثرة شرعاً بل عرفاً؛ فيقال: مكارم زيد أكثر من مكارم عمرو، فالقياس على سواد الجسم فاسد؛ لأن كلامنا في أمر شرعي لا في بحث فلسفي.

(**وقيل**): جواب ثالث عن الآيات: (**المراد**) في الآيات (**زيادة ثمرته**) أي: ثمرة الإيمان من رقة القلب وصفائه والقرب إلى الحق سبحانه (**وإشراق نوره**)

عطف على الثمرة أو الزيادة ، والإشراق: درخشيدن **(وضيائه)** هو أوكد من النور كما علم من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥] **(في القلب فإنه)** أي: ما ذكر من الثمرة والنور **(يزيد بالأعمال)** أي: الصالحة **(وينقص بالمعاصي)** والحاصل: أن الآيات مأوّلة ، وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمراته.

وههنا جواب رابع: وهو أن المراد بالإيمان في الآيات هو الكامل الذي يكون الأعمال داخلة فيه لا التصديق فقط ، والأول قابل للزيادة والنقص إجماعاً ، والكلام في الثاني.

(ومن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان) وهم المحدثون والمعتزلة والخوارج **(فقبوله)** الضمير للإيمان، والعائد إلى الموصول محذوف؛ أي: عنده؛ ويحتمل أن يكون الضمير للموصول والقبول بالمعنى المقابل للإنكار **(الزيادة والنقصان ظاهر؛ ولهذا قيل: إن هذه المسألة)** أي: مسألة زيادة الإيمان ونقصانه وعدمهما **(فرع مسألة كون الطاعات جزءاً من الإيمان)** القائل هو الإمام الرازي وجماعة من المتكلمين ، وملخص كلامهم: أن النزاع لفظي؛ لأنه فرع تفسير الإيمان؛ فإن قلنا: الإيمان هو التصديق فلا يقبل التفاوت؛ لأن الواجب هو اليقين والتفاوت إنما هو في الظن، وإن قلنا: الأعمال داخلة فيه فهو يقبله انتهى.

(وقال بعض المحققين) هو القاضي عضد الدين صاحب «المواقف» ذكره في «المواقف» و«رسالة الإيمان»: **(لا نسلم أن حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان)** كما زعم الجمهور **(بل يتفاوت قوة وضعفاً)** اعترض عليه بأن الزيادة والنقصان غير القوة والضعف؛ إذ الأولان يستعملان في الكميات ، والأخيران في الكيفيات ، فالكلام غير مرتبط.

وأجيب: بأن الضمير في يتفاوت راجع إلى الزيادة والنقصان ، وقد يجاب بأن التفاوت قوة وضعفاً من أمارات التفاوت زيادة ونقصاناً في الكم.

وأجاب بعضهم: بأن المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوة والضعف؛ لأنه كيف فلا يقبل القسمة ولا الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل

في الكم ، فالمعنى : لا نسلم أن حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفاً ، وأقول : جميع الأجوبة سهو ، ومنشؤه الغفلة عن كلام القاضي ، والحق : أنه أراد أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به ، والكيف يقبلهما تبعاً لمعروضه ، ألا ترى أن بياض ثوبين أكثر من بياض ثوب؟ ثم أضرب عن هذا وانتقل إلى ما هو أبلغ منه فقال : بل التصديق يتفاوت في نفسه مع قطع النظر عن كمية المصدق فافهم ولا تخبط .

(**للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ**) والقاضي يدعى الإجماع عليه ، ويؤيده ما في «صحيح البخاري» عن عبد الله بن أبي مليكة قال : أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ ما منهم أحد يقول : إنه على إيمان جبريل وميكائيل ، بل قد روى الطبراني في «الأوسط» حديثاً مرفوعاً بمعنى ما قال عبد الله ، ولكن الجمهور على أن التفاوت ليس في نفس التصديق ، بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق ؛ ولذا قال أبو مطيع : إيمان أهل السماء والأرض واحد لا يزيد ولا ينقص ، ويحكى هذا عن إمامنا الأعظم أيضاً .

(**ولذا قال إبراهيم**) خليل الرحمن (**عليه السلام** : و﴿ **وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي** ﴾) قال الله تعالى : ﴿ **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا** ﴾ [البقرة: ٢٦٠]) وهذا دليل ثان ، وتقريره : أن إبراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به ، ولا يجوز أن يطلب التصديق ؛ لأنه كان مؤمناً قبل ذلك بل نبياً مرسلاً ، ولا يجوز الكفر على الأنبياء بإجماع أهل السنة .

وأما القائلون بأن الإيمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه وأن ما تحته كفر فلهم في الآية أقاويل : الأول : أن اليقين الاستدلالي وإن كان بحيث لا مزيد عليه لكنه لا أمن معه من عروض الوساوس بخلاف اليقين الحسي .

الثاني : أنه أوحي إليه أني اتخذت خليلاً ، وعلامته أني أحيي بدعائه الموتى فأراد إبراهيم عليه السلام أن يعلم أنه هو أم لا ليسكن قلبه عن الانتظار ، وهذا يحكى عن جعفر الصادق رضي الله عنه .

الثالث: أنه أراد أن يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه فيطمئن بأن الله تعالى لم يرد سؤاله ولو كان عن أمر عظيم.

الرابع: أنه أراد بقلبه رجلاً من أحبابه، وهذا منقول عن الإمام ابن فورك، ولا يخفى بعده.

الخامس: أنه سؤال على طريق الأدب، والمقصود: رب اقدرني على إحياء الموتى ليطمئن قلبي عن هذه الأمنية.

السادس: أنه لما احتج على المشركين بأن الله يحيي ويميت استدلالاً أراد أن يحتج عليهم عياناً، فطلب ذلك لإلزامهم حتى يطمئن قلبه بإفحامهم. فاحفظ هذه الوجوه؛ فإنها غريبة.

واعلم أن الشارح لم يستوف النقل، وقد أفاد القاضي أن التصديق يزيد وينقص بحسب الذات، وبحسب المتعلق؛ أما بحسب الذات: فلأنه من الكيفيات النفسانية المتفاوتة في القوة والضعف، وهذا بوجهين: أحدهما: أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض كاف في الإيمان، وإيمان العوام من هذا القبيل.

ثانيهما: لو سلم أنه لا بد من اليقين فلا نسلم أن اليقين لا يقبل الشدة والضعف، وأما بحسب المتعلق: فلأن الإيمان الإجمالي كاف في الخروج عن الكفر، لكن كلما اطلع المكلف على فرد من أفراد ما جاء به الرسول وجب عليه التصديق به، وهذا تصديق مغاير للإجمالي السابق فيزداد أجزاء الإيمان بزيادة متعلقاته.

(وبقي هٰهنا) أي: في بحث حقيقة الإيمان **(بحث آخر)** وذلك لأن أقوال أهل القبلة في الإيمان راجعة إلى خمسة: أحدها: أنه التصديق.

ثانيها: أنه التصديق والإقرار، وهما لأهل السنة.

ثالثها: أنه التصديق والإقرار والعمل، وهو لأهل الحديث والمعتزلة.

رابعها: أنه الإقرار، وهو للكرامية.

خامسها: أنه المعرفة، وهو للقدرية، وقد وقع الفراغ عن البحث في المذاهب الأربعة الأول، وبقي البحث مع القدرية **(وهو أن بعض القدرية)** بسكون الدال وفتحها: فرقة من المبتدعة سميت؛ لأنهم ينسبون الأفعال إلى قدرة العباد، أو لأنهم ينكرون القدر؛ أي: تقدير الحق سبحانه الأمور في الأزل **(ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة)** أي: معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم **(وأطبق)** أي: أجمع **(علماؤنا على فساده لأن أهل الكتاب)** أي: اليهود والنصارى **(كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كما كانوا يعرفون أبناءهم)** اقتباس من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] وذلك لأن النبي ﷺ مذكور في الكتب السابقة بأسمائه وأوصافه وشمائله وشكل أعضائه، وتولده بمكة، وهجرته إلى مدينة بل مع أسماء أصحابه، وكيفية خلافتهم بعده وكانوا ينتظرون خروجه، بل إنما توطن أسلاف اليهود المدينة ليدركوا سعادة التوطن بمهاجره، فلما بعث كفروا به حسداً، ومن غرائب ذلك: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لعبد الله بن سلام رضي الله عنه وكان يهودياً قد أسلم: هل تعرفه كما تعرف ابنك؟ قال: أنا أشد معرفة بمحمد ﷺ فإني لا أشك أنه المنعوت في كتابنا، وأما ابني فلا أدري ما فعلت أمه فقال عمر: «وفقك الله يا ابن سلام» رواه الثعلبي **(مع القطع بكفرهم؛ لعدم التصديق، ولأن من الكفار)** عطف على قوله: لأن أهل الكتاب **(من كان يعرف الحق يقيناً وإنما كان ينكر عناداً واستكباراً)** كأكثر كفار قريش كانوا يقولون فيما بينهم: إن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم على الحق ويستكبرون عن اتباعه **(قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟﴾)** أي: أنكر فرعون وقومه (﴿بِهَا﴾) بمعجزات موسى عليه السلام (﴿وَ﴾) قد (﴿وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾) أي: والحال أنهم علموا باليقين أنها حق (﴿ظُلْمًا﴾) علة للجحد؛ أي: ظلماً على أنفسهم أو على بني إسرائيل؛ لأن موسى عليه السلام قال لفرعون: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾ [طه: ٤٧] أو بالآيات لعدم أدائهم حقها (﴿وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]) أي: تكبراً، وقد تم الرد على القدرية بهذا القدر.

ثم شرع في تحقيق الفرق بقوله: **(فلا بد من الفرق بين معرفة الأحكام)** الشرعية ، والمراد بالحكم النسبة الحكمية **(واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني)** أي: التصديق والاعتقاد **(إيماناً دون الأول)** أي: المعرفة والاستيقان ، وفي هذا المقام عندنا بحث: وهو أن اليهود وآل فرعون كانوا ينكرون باللسان ، وعليهم من أمارات التكذيب ما لا يحصى ، فيحتمل أن يكون الحكم بكفرهم لهذا؛ لقصورهم معرفتهم واستيقانهم عن درجة التصديق كالحكم بكفر المصدق المقر إذا باشر أمارة التكذيب ، فالرد على القدرية غير تام والحاجة إلى الفرق غير واقعة. نعم؛ لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشر الإنكار وأمارات التكذيب ، ومع هذا حكم الشارع بكفره لتم إلزام القدرية ومست الحاجة إلى الفرق ولكن إثباته عسير ، اللهم إلا أن يدعى هذا في أبي طالب ، أو يقال: قد عرف من قواعد الشرع كفر العارف المستيقن بلا تصديق فافهم.

(والمذكور في كلام بعض المشائخ) لبيان الفرق **(أن التصديق عبارة عن ربط القلب)** أي: عقده **(على)** صلة للربط **(ما علم من)** صلة علم ، أو بيان لما **(أخبار المخبر)** أي: جعل القلب آخذاً له بالقبول وكفه عن أن ينكره **(وهو)** أي: التصديق بمعنى الربط **(أمر كسبي)** أي: حاصل بالكسب **(يثبت باختيار المصدق؛ ولهذا يثاب عليه)** مع أنه لا ثواب على ما لا مدخل فيه للكسب والاختيار كما أنه لا عقاب **(ويجعل رأس العبادات)** مع القطع بأن العبادات مكسوبة ، وإلا لم يأمر بها الشارع **(بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر)** فالحاصل: أن التصديق الإيماني كسبي اختياري ، وأما المعرفة والاستيقان فإنما كان يقع في قلوب الكفار من غير اختيارهم وكسبهم ، فلا يكون إيماناً.

واعترض عليه: بأن علم الملائكة والأنبياء بما أوحي إليهم ضروري غير كسبي ، فيلزم ألا يكون تصديقاً وإيماناً.

وأجيب أولاً: بمنع كونه ضرورياً ، وثانياً: بأنهم مكلفون بأن يحصّلوه ثانياً بالكسب. كذا أفاده الشارح في «التهذيب».

(وهذا) يوافق **(ما ذكر بعض المحققين)** يريد أن حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد **(من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك التصديق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك)** أي: نسبة الصدق إليه **(في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة)** وإلى هذا انتهى بيان الفرق.

ثم اعترض الشارح عليه وقال: **(وهذا)** أي: كون التصديق اختيارياً **(مشكل لأن التصديق من أقسام العلم)** لما صرح المحققون ومنهم الشارح بأن التصديق الإيماني هو التصديق المنطقي الذي هو أحد قسمي العلم.

(وهو) أي: العلم **(من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية)** الكيفية: نوع من العرض سمي بها؛ لأنه يسأل عنه بكيف وهي أقسام: فمنها: الكيفية النفسانية؛ أي: القائمة بما له نفس؛ أي: روح كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والغم والفرح والفعل نوع آخر من العرض، وقد تقرر أن أنواع العرض متباينة لا يصدق بعضها على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلاً محال **(لأنا)** شروع في الاستدلال على أن التصديق ليس باختياري، ولو كان حاصلاً بالكسب؛ أي: إقامة البرهان **(إذا تصورنا النسبة بين شيئين)** كالعالم والحدوث **(وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا بالبرهان هو الإذعان والقبول لتلك النسبة)** وقد أجمع العقلاء على أن العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد وإن كان إقامة البرهان باختياره، كما أن الرؤية بالبصر ليس في اختيار العبد وإن كان فتح العين وتحريكها باختياره، وتفصيل الكلام: أنهم اختلفوا؛ فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: جرى العادة الإلهية بإيجاد هذا العلم عقب البرهان كإيجاد الإحراق عقب مماسة النار.

وقال الإمام الرازي وكثير من الأشاعرة: إن العلم بالنتيجة واجب الحصول عقلاً للبرهان؛ فإن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث استحال أن لا يعلم أن العالم حادث.

وقال المعتزلة: هذا العلم متولد من البرهان، ومعنى التوليد: أن يوجب الفعل فعلاً آخر بلا اختيار الفاعل كالقتل بالسهم المرمي؛ فإن الرامي قد يموت قبل وصوله.

وقال الفلاسفة: البرهان يجعل الذهن مستعداً لفيضان العلم من الواهب الفياض فيضاناً واجباً لا يتخلف، فكلمة الكل متفقة على أن العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري.

ثم لما ثبت أن الحاصل بالبرهان هو الإذعان ثبت أن الإذعان ليس من الأفعال الاختيارية وهو المطلوب، وإنما أطنبنا؛ لأن هذا المقام يشتبه على بعض النظار. **(وهو)** أي: الإذعان **(معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع)** إشارة إلى جواب لما قد يظن من أن التصديق والحكم والإثبات والإيقاع ألفاظ على أن مسماها فعل اختياري، وحاصل الجواب: أنه لا عبرة بالأسامي بل بالمسمى وهو الكيفية المعبر عنها بالإذعان والقبول.

(نعم) شروع في الجواب عن الإشكال **(تحصيل تلك الكيفية)** المسماة بالإذعان والتصديق **(يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب)** الجار متعلق بالاختيار، والأسباب: هي الترتيبات بين الحد الأصغر والأوسط والأكبر والصغرى والكبرى **(وصرف النظر)** أي: جعل القوة العاقلة مصروفة إلى تحصيلها **(ورفع الموانع)** من الشواغل **(ونحو ذلك)** كرعاية الشروط المذكورة في إنتاج كل شكل من الأربعة، وحاصل الجواب: أنه ليس المراد بكون التصديق اختيارياً أن يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل؛ بل أن يكون طريق كسبه فعلاً اختيارياً، وهذا لا ينافي كون المكسوب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل من ترتيب المقدمات، كما أنه لا ينافي كون المكسوب من مقولة الوضع كالقيام والقعود، أو من مقولة الانفعال كالتسخن والتبرد.

(وبهذا الاعتبار) أي: باعتبار أن طريق كسب الإيمان فعل اختياري **(يقع التكليف بالإيمان)** إشارة إلى دفع ما قيل من أنه لو كان التصديق كيفاً لم يصح التكليف به؛ إذ الشارع لا يكلف إلا بالفعل الاختياري، وتوضيح الدفع: ما أفاده الشارح في «رسالة الإيمان» من أنه ليس المراد بكون المأمور به اختيارياً ومقدوراً أن يكون في نفسه من مقولة الفعل كما توهم بل أن يقدر المكلف على تحصيله، وكثير من واجبات الشرع كذلك كالقيام والركوع والسجود، فهي

من مقولة الواضع ولكن أمر العبد بها؛ لأنه قادر على تحصيلها.

(**وكان هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً**) وإلى ههنا انتهى الجواب، وقد أجاب بعضهم عن الإشكال بأن الكيف هو التصديق المنطقي؛ لأنه قسم من العلم، وأما التصديق الإيماني ففعل لا كيف، وقد رد عليه الشارح في كتبه واختار أن التصديق المنطقي والإيماني واللغوي واحد.

(**ولا تكفي المعرفة في تحصيل التصديق**) ولذا قالوا: من وقع في قلبه صدق النبي ﷺ بلا اختيار لم يكن ذلك إيماناً بل يكلف بكسبه حتى يتحقق التصديق (**لأنها**) أي: المعرفة (**قد تكون بدون ذلك**) أي: بدون الكسب. وأورد عليه: أنه يلزم أن يكون تصديق الملائكة والأنبياء بما أوحى إليهم والصديقين بما سمعوا من النبي ﷺ، وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجاً عن الإيمان.

وأجاب الشارح عنه في بعض مؤلفاته بالتزام أحد أمرين: إما أنه كسبي، وإما أنهم مكلفون بتحصيله ثانياً بالكسب.

ثم لما حقق الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بأن الأول قد يكون بلا اختيار فلا عبرة به في الإيمان كان لسائل أن يقول: يلزم على هذا أن يكون المعرفة واليقين مع الاختيار إيماناً والحال أنكم أنكرتم على من يقول: الإيمان هو المعرفة، فأجاب عنه بقوله: (**نعم يلزم أن يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك؛ لأنه حينئذٍ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية به گرويدن، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك**) حاصل الجواب: أن هذا لا يلزم لكن لا يضرنا؛ فإن الاختيار يجعل المعرفة تصديقاً، وإنما أنكرنا على القدرية اكتفاءهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط الاختيار. (**وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع**) بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية؛ فلذا لم تعد إيماناً، وإلى هٰهنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل للمؤمنين.

(**وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان وإصرارهم**) أي: ثباتهم (**على العناد والاستكبار وعلى ما هو من علامات التكذيب والإنكار**) هذا

فرق ثان شرعي بين معرفة المعاندين وتصديق المؤمنين ، وحاصله: أنا لو سلمنا أنه لا فرق بين المعرفة واليقين والتصديق ، وأن التصديق كان حاصلاً لهؤلاء المعاندين فنقول: إنما كفروا لأنه لا عبرة بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب؛ لما قد علم من الشرع أن المؤمن المصلي الصائم إذا أنكر باللسان شيئاً من ضروريات الدين كفر ولو كان تصديقه باقياً ، وهذا الجواب أوجز من الأول وأحسن.

وهٰهنا مسائل ضرورية: الأولى: قد ظهر لك أن الإيمان لا يخرج عن التصديق والإقرار والعمل بإجماع الكل ، وأنها صادرة عن العبد باختياره ، فالإيمان حادث مخلوق لله سبحانه ، والعجب من بعض المنسوبين إلى الفقه حيث زعموا أن الإيمان غير مخلوق ، وأن القائل بخلقه كافر وإن الإمام الأعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا ، وأن البخاري إمام المحدثين نفي من بخارا للقول بخلقه ، وذكروا في هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة البطلان؛ فمنها: استدلالهم أولاً: بأن الإيمان لا إله إلا الله محمد رسول الله ، وهو في القرآن ، والقرآن غير مخلوق ، وثانياً: بأن الإيمان من هداية الله تعالى ، وهدايته غير مخلوقة.

ومنها: قول بعضهم: إن نصف الإيمان غير مخلوق وهو لا إله إلا الله ، ونصفه مخلوق وهو محمد رسول الله.

ومنها: قول بعضهم: من قال بخلق الإيمان فهو كافر ، ومن قال بأنه غير مخلوق فهو مبتدع ، وبالجملة: هذا من مضار ترك علم الكلام والطواف حول الألفاظ وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرافات.

الثانية: إيمان اليأس غير مقبول وهو إيمان الكافر عند الموت إذا انكشف أحوال الآخرة عليه ، وهذا بإجماع أهل السنة إلا أن بعضهم على أنه لو سمع فليس من إيمان اليأس ، واستدل الإمام أبو منصور الماتريدي بأن الثواب على الإيمان هو بمقابلة إتعاب الفكر في الاستدلال ولا استدلال حينئذ للانكشاف البديهي ، وفيه نظر ، والمعمول على النصوص.

واختلف في توبة الفاسق عند اليأس؛ ففي «الفتاوى الحنفية»: الصحيح أنها تقبل، والإمام الرازي والجمهور على أنها لا تقبل؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ ﴾ [النساء: ١٨]، وفي الحديث: «يقبل توبة العبد ما لم يغرغر» أخرجه الترمذي والحاكم.

الثالثة: اختلف في إيمان المقلد وهو الذي يؤمن اتباعاً لمن يحسن الظن به من غير استدلال؛ فقال مالك والأوزاعي وأبو حنيفة: صحيح، وقال الإمام الحليمي وجماعة: غير صحيح، وعن الأشعري فيه روايتان، وزعم المعتزلة أنه لا بد أن يتمكن في كل مسألة من العقائد على إقامة الدليل ودفع شبهات الخصم، وهذا تكليف بما لا يطاق وحاكم بعض العلماء فقال: يجب الإيمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام.

ثم اعلم أنه لا يجب أن يكون الاستدلال على نهج المنطق والكلام بل من رأى مصنوعاً عجيباً فقال: سبحان الله فهو مستدل في التوحيد.

(والإِيْمَانُ والإِسْلامُ وَاحِدٌ) أي: كل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن خلافاً لبعض علماء الحديث؛ فإنهم ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق والإقرار، والإسلام أداء الطاعات من التصديق والإقرار والصلاة والصوم وغيرها، والتحرز عن المنهيات، فكل مسلم مؤمن، وليس كل مؤمن مسلماً. **(لأن الإسلام هو الخضوع)** بضمتين: فروتنى كردن **(والانقياد)** متابعت كردن، وهو في الأصل: اكشيدْشدن يقال: قاده فانقاد **(بمعنى قبول الأحكام والإذعان)** في تفسير الخضوع والانقياد بالقبول والإذعان نظر؛ فإنه دعوى لا بد لها من حجة، والظاهر أن الانقياد أداء الأحكام لا إذعان لها فقط **(وذلك)** أي: القبول والإذعان **(حقيقة التصديق على ما مر)** في بحث تفسير الإيمان، وقد تقرر أن التصديق هو الإيمان.

إن قلت: هذا تصريح بترادف الإسلام والإيمان والمختار كما سيحققه أنهما متساويان بلا ترادف.

أجيب أولاً: بأن المعنى: وذلك يستلزم حقيقة التصديق، وثانياً: بأن. . . . . . .[1].

(ويؤيده) أي: الاتحاد **(قوله تعالى:** ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا﴾**)** في مدائن قوم لوط عليه السلام (﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾) بيان لمن (﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ﴾) واحد (﴿مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥]) وهم لوط وأهله، وملخص هذه القصة: أن الحق سبحانه أرسل لوطاً عليه السلام إلى سبع مدائن من الكفار فكذبوه، فأرسل الله تعالى إليه الملائكة في صورة البشر فأمروه أن يخرج بأهله من مدينتهم؛ لأن العذاب لا ينزل على القوم ما دام النبي فيهم، فخرج لوط مع أهله وقت السحر، فحمل جبريل عليه السلام مدائنهم ثم ضربها في الأرض مقلوبة، وفي الآية مذمة لأهل القرى حيث مكث فيهم النبي مدة يدعوهم فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيوت من المسلمين.

وتقرير الاستدلال بالآية على وجهين: أحدهما: أن معناها لم نجد في القرى أحداً من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين، والأصل في الاستثناء الاتصال ولا يجوز حمل (غير) على الصفة؛ لأن قولك: ما وجدنا بيتاً غير بيت من المسلمين يستلزم الكذب؛ لكثرة البيوت في قراهم، ولا بد من تقدير أهل؛ لأن الظاهر أن كلمة (من) بيانية، ويجب أن يكون المبين والمبين من جنس واحد.

وأورد عليه: أن الاستثناء لا يستلزم اتحاد المستثنى والمستثنى منه بل يجوز أن يكون الأول أعم؛ كقولك: أخرجنا العلماء فلم نجد إلا النحاة.

الثاني: أن قوله: ﴿مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ صلة لقوله: فما وجدنا أخّر لرعاية الفواصل، فالمعنى: ما وجدنا من المسلمين غير بيت، ولا شك أن الحكم كان بإخراج المؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥] فلو كان المسلم أعم أو أخص لم يصح قوله: ما وجدنا من المسلمين غير بيت؛ لعدم كون الحكم بالإخراج وعدم الوجدان على جنس واحد.

---

(١) بياض في الأصل.

وأورد على الوجهين: أنهما لا يقتضيان إلا صدق المؤمن والمسلم على آل لوط وهو لا يستلزم اتحادهما؛ لجواز صدق الأمور المختلفة على ذات واحدة كالراكب والكاتب على زيد. أقول: ولضعف الاستدلال قال الشارح: ويؤيده فجعله مؤيداً لا حجة.

(وبالجملة: لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن) إشارة إلى دليل آخر على الاتحاد، وعندنا فيه بحث؛ لأن عدم الصحة ليس مسلّماً عند الخصم ولا ثابتاً بدليل، وقد صرح هؤلاء بأن المصدق العاصي مؤمن وليس بمسلم **(ولا نعني بوحدتهما سوى هذا)** أي: عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر، وهو المسمى بالتساوي، وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما بحسب المفهوم كما ذهب إليه قوم فصعب عليهم إثبات الترادف، وذكر بعضهم: أن قدماء المشائخ يطلقون الترادف ويريدون به التساوي، كما أن صاحب «التبصرة» ذكر أن الإيمان والإسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوماً على حدته.

(وظاهر كلام المشائخ أنهم أرادوا) بالاتحاد **(عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم)** تأييد لقوله: لا نعني بوحدتهما سوى هذا، وإشارة إلى دفع سؤال: وهو أن قولهم باتحاد الإيمان والإسلام قول بترادفهما، ووجه الدفع: أنهم أرادوا بالاتحاد نفي المغايرة المصطلحة عندا لمتكلمين؛ فإن الغيرين عندهم: ما ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد العرفي.

(كما ذكر في «الكفاية» من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) جمع الأمر والنهي على خلاف القياس، أو جمع آمرة وناهية بتأويل الآية، أو بتاء النقل، أو جمع آمر وناهٍ؛ فإن جمع الفاعل من غير ذوي العلم يجوز على فواعل، ووصف النص بالأمر والنهي مجاز شائع، ومن بيان لما أخبر به.

وأورد عليه: أن الأمر والنهي إنشاء ضد الإخبار فكيف يصح بيانه بهما؟

أجيب بوجوه: أحدها: أن معنى الإخبار هو الإرسال.

ثانيها: أن الأمر بالشيء في حكم الإخبار بأنه واجب، وكذا النهي في حكم الإخبار بأنه حرام.

ثالثها: أن المراد بالأوامر والنواهي المأمورات والمنهيات، وقد أخبر بأن هذا واجب وهذا حرام، وفيه أن التصريح بالتركيب الخبري قليل جداً، وبالتأويل يؤل إلى الجواب الثاني.

(والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته) بضمتين وكسر الهاء وتشديد الياء **(وذا)** أي: الخضوع والانقياد **(لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي)** أي: التصديق بحقيقتهما **(فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً فلا يتغايران)** لأن التغاير عند الأشاعرة فرع الانفكاك، ثم الأظهر أن يقول: وجوداً أبدل قوله: حكماً؛ ليتفرع عليه نفي التغاير، ولكن لما كان انفكاكهما حكماً من لوازم انفكاكهما وجوداً أقام اللازم مقام الملزوم. **(ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله)** انتهى كلام «الكفاية»؛ إذ المعلوم من الشرع أن حكمهما واحد في الدنيا والآخرة، وإن لم يثبت ظهر عجزه عن إثبات دعواه، ولم يذكر هذه الشرطية؛ لظهورها، ووقع في بعض النسخ: فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر فيها والأظهر بطلان قوله، ومعنى قوله: فبها فمرحباً بهذه الحالة؛ أي: ثبت مطلوبه، وكثيراً ما يحذف لدلالة الكلام عليه، ثم إن حاصل النسختين واحد ولكن لا بد من تقدير كلام بعد الشرطية الأولى وهو استثناء نقيض المقدم؛ لينتج نقيض التالي؛ أي: لكنه لا يثبت حكماً كذلك فلا يثبت مطلوبه.

(فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾) هم سكان البادية من العرب وليس له واحد من لفظه نزلت في نفر من بني أسد قدموا المدينة في زمن قحط فتكلموا بالشهادتين على سبيل النفاق طمعاً في العطيات، وكانوا يمنون على النبي ﷺ يقولون: هاجرنا إليك بعيالنا ولم نحاربك كما حاربك العرب **(﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾** [الحجرات: ١٤] **صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان)** فثبت التغاير بينهما **(قلنا: المراد)** من عدم التغاير **(إن الإسلام المعتبر**

في الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية) لغوي (بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) فالحاصل: أن كلامنا في الإسلام الشرعي، والمذكور في الآية الإسلام اللغوي وهو الانقياد الظاهري فالمعنى: قل: لم يوجد منكم التصديق الباطني، بل الانقياد الظاهري للطمع.

إن قلت: الإسلام في اللغة الانقياد مطلقاً فكيف فسره بالظاهر المخالف للباطن؟

قلت: لقرينة السياق وأسلوب الآية.

(بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان) يريد أن الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمى إسلاماً في الشرع، كما أن التصديق اللساني بلا تصديق باطن لا يسمى إيماناً في الشرع.

وأجيب عن الآية بوجهين آخرين: أحدهما: أن الإسلام في الآية مشتق من السلم وهو الصلح ضد الحرب.

ثانيهما: أنها لا تصرح بتحقق الإسلام بدون الإيمان بل تحقق القول بالإسلام بدونه وهو لا يستلزم تحقق مسماه في نفس الأمر.

(فإن قيل: قوله عليه السلام) في الحديث المشهور بحديث جبريل وهو مروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر، لا نرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى رسول الله ﷺ، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام قال: («الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان) فيه رد على من قال: لا يجوز أن يقال: جاء رمضان بل شهر رمضان؛ لأنه من أسماء الله تعالى وقد أنكر الإمام النووي كونه اسماً إلهٰياً (وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً») وسئل النبي ﷺ عن السبيل فقال: «الزاد والراحلة» رواه الحاكم عن أنس، وأجمعوا على أن أمن الطريق من الاستطاعة، واختلف في البحر، والصحيح: الوجوب إذا غلب سلامة السفن، وتمام الحديث قال: صدقت

فأخبرني عن الإيمان ، قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره» قال: صدقت ثم انطلق فقال: «يا عمر أتدري من السائل؟» قلت: الله ورسوله أعلم ، قال: «فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم» رواه البخاري ومسلم والحديث طويل واختصرناه **(دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي)** وقد تقرر أن الإيمان هو التصديق القلبي فيتغايران.

(قلنا: المراد) في الحديث **(أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك)** أي: الشهادة والإقامة إلى آخرها ، والمراد بالعلامات الشهادتان؛ لدلالتهما على التصديق ، وبالثمرات العبادات الأربع؛ لأن صحتها متفرعة على التصديق **(كما قال عليه السلام لقوم)** من قبيلة عبد القيس ، وهي قبيلة من ولد ربيعة **(وفدوا عليه)** أي: قدموا عليه بطريق الرسالة يقال: وفد فلان على الأمير وفادة بالكسر من حد ضرب فهو وافد ، وهم وفد بفتح وسكون كصاحب وصحب ، وكان أشراف العرب يقدمون على رسول الله ﷺ وينظرون أحواله ويسمعون مقاله ، ثم يرجعون إلى قبائلهم فيخبرونهم بأحواله ، ومنهم من يرجع مؤمناً فيدعو قومه إلى الإيمان. وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: إن وفد عبد القيس لما أ توا النبي ﷺ قال: «من القوم؟» ـ أو قال: من الوفد؟ ـ قالوا: ربيعة ، قال: مرحباً بالقوم ـ أو بالوفد ـ غير خزايا ولا ندامى» قالوا: يا رسول الله إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر ، فمرنا بأمر فصل نخبر به من وراءنا وندخل به الجنة قال: (**«أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟»**) أي: حال كونه متوحداً **(قالوا: الله ورسوله أعلم)** منا بذلك ، **(قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة»)** أي: إقامتها وحذفت التاء؛ لجوازه عند الإضافة (**«وإيتاء الزكاة وصيام رمضان ، وأن تعطوا من المغنم الخمس»**) رواه البخاري ، والمغنم بفتح الميم: ما يغنمه المسلمون من أموال دار الحرب ، وقد فرض الله سبحانه أن يؤخذ خمسه لله ورسوله ويقسم الباقي بين الغانمين ، ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن هذه الأعمال المذكورة ليست جزءاً من الإيمان فلا بد أن يكون معنى الحديث أنها ثمرات

الإيمان وعلاماته ، وكذا في الحديث الثاني . (**وكما قال عليه السلام: «الإيمان بضع**) بالكسر : ما بين الثلاثة والعشرة ، وأصله : القطعة من الشيء وهذا قطعة من العدد (**«وسبعون شعبة»**) بالضم : غصن الشجرة ، وفي بعض الروايات : بضع وستون ، وفي بعضها : أربع وستون ، وفي «صحيح أبي عوانة» : ست وسبعون ، أو سبع وسبعون على سبيل الترديد ، والتطبيق أن المعتمد أكثرها وذكر القليل لا ينافي وجود الكثير (**«أعلاها قول: لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»**) الإماطة : الدفع ، والأذى بالفتح : كل ما يؤذي ، والمراد الحجر والشوك ونحوهما ، والحديث رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه .

واعلم أن بعض الأئمة قد تصدى لجمع الطاعات الموصوفة بأنها من الإيمان في الأحاديث فقال ابن حبان : قد وجدتها سبعاً وسبعين : الإيمان بالله تعالى ، ٢) وصفاته ، ٣) وحدوث ما سواه ، ٤) وملائكته ، ٥) وكتبه ، ٦) ورسله ، ٧) والقدر ، ٨) واليوم الآخر ، ٩) ومحبة الله ، ١٠) والحب لله ، ١١) والبغض لله ، ١٢) ومحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، ١٣) واعتقاد تعظيمه؛ أما الصلاة عليه واتباع سنته فداخلان فيه ، ١٤) والإخلاص أما ترك الرياء والنفاق فداخلان تحته ، ١٥) والتوبة ، ١٦) والخوف ، ١٧) والرجاء ، ١٨) والشكر ، ١٩) والوفاء بالوعد ، ٢٠) والصبر ، ٢١) والرضاء بالقضاء ، ٢٢) والحياء ، ٢٣) والتوكل ، ٢٤) والرحمة ، ٢٥) والتواضع ، أما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير وترك الكبر والعجب فداخلة فيه ، ٢٦) وترك الحسد ، ٢٧) وترك الحقد ، ٢٨) وترك الغضب ، ٢٩) والنطق بالتوحيد ، ٣٠) وتلاوة القرآن ، ٣١) وتعلم العلم ٣٢) وتعليمه ، ٣٣) والدعاء ، ٣٤) وذكر الله سبحانه والاستغفار داخل فيه ، ٣٥) والتطهر ، ٣٦) وستر العورة ، ٣٧) وصلاة الفرائض ، ٣٨) وصلاة النفل ، ٣٩) والزكاة ، ٤٠) وصدقة التطوع ، ٤١) وفك الرقاب ، ٤٢) والجود والإطعام والضيافة داخلان فيه ، ٤٣) وصيام الفرض ، ٤٤) وصيام النفل ، ٤٥) والاعتكاف ، ٤٦) وطلب ليلة القدر ، ٤٧) والحج ، ٤٨) والعمرة ، ٤٩) والطواف ، ٥٠) والفرار بالدين

من الفتن ، ٥١) والوفاء بالنذر ، ٥٢) والتحري باليمين؛ أي: الاهتمام بشأنها ، ٥٣) وأداء الكفارات ، ٥٤) والتعفف بالنكاح ، ٥٥) والقيام بحقوق العيال ، ٥٦) وبر الوالدين ، ٥٧) وتربية الأولاد ، ٥٨) وصلة الرحم ، ٥٩) وطاعة السيد ، ٦٠) والرحمة على العبد ، ٦١) والعدل في الإمارة ، ٦٢) ومتابعة الجماعة ، ٦٣) وطاعة أولي الأمر ، ٦٤) والإصلاح بين الناس ، وقتل الخوارج والبغاة داخل فيه ، ٦٥) والإعانة على الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان فيه ، ٦٦) وإقامة الحدود ٦٧) والجهاد ، ٦٨) وأداء الأمانة والخمس داخل فيه ، ٦٩) وإيفاء القرض ، ٧٠) والإحسان إلى الجار ، ٧١) وحسن المعاملة مع الناس وجمع المال من الحلال داخل فيه ، ٧٢) وإنفاق المال في حقه وترك التبذير والإسراف داخل فيه ، ٧٣) ورد السلام ، ٧٤) وجواب العاطس ، ٧٥) وكف الضرر عن الناس ، ٧٦) واجتناب اللهو ، ٧٧) وإماطة الأذى عن الطريق ، وقد يتعقب عليه أشياء لكن يمكن إدراجها فيما مرّ ، فاحفظ هذه الفائدة فإنها شريفة.

(وإذَا وُجِدَ مِنَ العَبدِ التَّصْدِيقُ والإقْرَارُ صَحَّ أَنْ يَقُولَ: أنَا مُؤْمِنٌ حَقاً؛ لتحقق الإيمان ، ولا ينبغي أن يقولَ: أنا مُؤمِنٌ إنْ شَاءَ الله تعالى) اعلم أن الأئمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الإيمان؛ فالحنفية على المنع عنه وتركه مستدلين بوجوه: أحدها: أن الاستثناء يبطل العقود فكذا الإيمان.

ثانيها: عن عطاء رضي الله عنه قال: أدركت الصحابة يقولون: نحن المسلمون والمؤمنون ، وقال رجل: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى ، قال ابن عباس رضي الله عنه: أتؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم ، قال: قل: أنا مؤمن حقاً ، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال: ٧٤].

ثالثها: أن الله سبحانه فرض الصلاة والصيام على المؤمنين خاصة ، فمن شك في إيمانه لم يلزمه شيء منها ، ومن اللطائف: أنه دخل عبد الله على أحمد فقال: ما اسمك؟ قال: أحمد قال: أتقول: أنا أحمد إن شاء الله تعالى؟ قال:

لا ، قال: لا تستثني فيما سماك أبوك وقد سماك الله تعالى في القرآن مؤمناً وتستثني.

وسأل الإمام أبو حنيفة رحمه الله رجلاً دليل الاستثناء قال: أتبع إبراهيم في قوله: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨٢] قال: هلا اتبعته في قوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وذهب الشافعية إلى أنه يكره أن يقال: أنا مؤمن حقاً ويستحب الاستثناء تركاً للتمدح ، وتأدباً مع الله تعالى ، وخوفاً من الخاتمة إلى غير ذلك ، ومن حججهم: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢].

(**لأنه إن كان للشك**) كما يقتضيه كلمة إن في الاستعمال الغالب ، والمراد الشك في الحال (**فهو كفر لا محالة**) ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليمين بالاستثناء (**وإن كان للتأدب**) أي: الاتصاف بالأدب مع الله سبحانه (**وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى**) عطف تفسير للتأدب ، والإحالة: سيردن (**أو للشك في العاقبة والمآل**) أي: المرجع (**لا في الآن والحال**) وذلك لأن العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ارتداد إبليس وبلعم بن باعور وبرصيصا الراهب وأمية ابن أبي الصلت بعد ما كانوا في مرتبة عالية من العبادة ، وذكر عند الحسن البصري رحمه الله حديث رجل هو آخر من يخرج من النار فقال: ليتني كنت إياه ، فتعجبوا منه قال: أليس يخرج منها ولا يخلد؟ قال يوسف الأسباط: دخلت على سفيان الثوري فبكى الليلة كلها ، فقلت: أتبكي من الذنوب؟ فرفع تبنة من الأرض وقال: الذنوب أهون على الله من هذا ، وإنما أخشى سلب الإيمان ، وكان يقول: ما أمن أحد على دينه إلا سلب.

(**أو للتبرك بذكر الله تعالى**) كما في زيارة القبور؛ فعن بريدة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يعلمهم إذا خرجوا إلى المقابر: «السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون» رواه مسلم مع أن اللحوق مقطوع به بلا شك ، وكذا قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ﴾ [الفتح: ٢٧] (**أو التبري**) معناه بالفارسية: بيزارشدن ، وفي بعض النسخ:

الواو بدل أو ، لكن أو أصح؛ لأن التبرك والتبري وجهان مستقلان ، بقي أن الفرق بينهما وبين التأدب خفي .

(**عن تزكية نفسه**) وقال الله تعالى : ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [النجم: ٣٢] (**وعن الإعجاب بحاله**) والإعجاب : خوديسندى كردن ، فهذه وجوه أربعة للجواز (**فالأولى تركه**) جزاء الشرط (**لما أنه يوهم بالشك؛ ولهذا**) أي : لأن تركه أولى بلا وجوب (**قال: ولا ينبغي دون أن يقول: لا يجوز؛ لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف**) يكون له معنى (**و**) الحال أنه (**قد ذهب إليه**) أي : إلى الجواز (**كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين**) وينسب إلى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الصحابي وذا عجب؛ لأن بناء مذهب الحنفية على حديثه واجتهاده، وقد بالغ بعض الحنفية في المنع حتى قال العقيلي : لا يجوز نكاح المرأة الشافعية؛ لأنهم كفروا بالاستثناء ، وهذه جرأة عظيمة وتعصب لا يرضاه الحق سبحانه .

ومما احتج به صاحب «الكفاية» على المنع عن الاستثناء مطلقاً : أن قولكم : أنا مؤمن إن شاء الله تعالى كقول الشاب : أنا شاب إن شاء الله تعالى ، ولا شك أن الثاني كلام مهمل أو كذب ، فكذا الأول فأجاب عنه بقوله : (**وليس هذا مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله تعالى؛ لأن الشاب ليس من أفعال المكتسبة ، ولا مما يتصور عليه البقاء في العاقبة والمآل ، ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب**) حاصل الجواب مع استواء الكلامين : أن في الإيمان ثلاثة أمور مصححة للاستثناء غير موجودة في الشباب : أحدها : أن الشباب ليس من الأفعال الاختيارية فلا يتصور في استثنائه تأدب؛ لأن التأدب ههنا ترك دعوى القدرة والكسب مع وجودهما بخلاف الإيمان؛ فإنه كسبي اختياري فيجوز فيه التأدب بترك الدعوى .

ثانيها : أن الشباب لا يتصور استمراره على ما جرى به العادة الإلٰهية ، فلما لم يكن من الأمور التي تشك في بقاءها عاقبة الأمر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل إبهام العاقبة بخلاف الإيمان؛ لأن العاقبة فيه مبهمة .

ثالثها : أن الشباب ليس من الأعمال الصالحة فلا يتصور فيه الافتخار الذي يتصور في العمل الصالح ، فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتخار ، بخلاف

الإيمان؛ فإنه رئيس الأعمال الصالحة **(بل)** الاستثناء في الإيمان **(مثل قولك: أنا زاهد متقٍ إن شاء الله تعالى)** لأن الإيمان والزهد والتقوى أعمال كسبية يتصور بقاؤها ويكون دعواها مظنة فخر وإعجاب ، فكما أن الاستثناء يجوز في الزهد والتقوى إجماعاً فكذا في الإيمان.

ثم لا يخفى أن هذا التمثيل يشير إلى استحباب الاستثناء في الإيمان؛ لأن قولك: أنا زاهد متقٍ بلا استثناء لا يستحسن لا في الشرع ولا في عرف المسلمين ، ولكن لا يخفى أن بين دعوى الإيمان ودعوى الزهد من الفرق في باب الإعجاب كما بين السماء والأرض.

(وذهب بعض المحققين) في توجيه جواز الاستثناء **(إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف)** هذا وإن كان خلاف الجمهور القائلين بأن اليقين لا يقبل التفاوت ، لكن بعضهم يدعي الضرورة فيه ، والإجماع على أن تصديق الأنبياء عليهم السلام أقوى من تصديق آحاد الأمة ، وقد مر البحث فيه **(وحصول التصديق الكامل المنجي)** عن العذاب **(المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾** [الأنفال: ٤] **في مشيئة الله تعالى)** فمعنى الاستثناء حينئذ: أنا مؤمن كامل ناجٍ إن شاء الله تعالى ، ولا يخفى جوازه ، بل لا يجوز ترك الاستثناء.

وعندنا في كلام الشرح بحث؛ لأنه إن أراد النجاة من العذاب الأبدي فهو حاصل بأدنى مراتب التصديق لإخراجه عن الكفر ، وإن أراد النجاة من العذاب مطلقاً فمجرد التصديق لا يكفي في ذلك ولو كان في غاية القوة ، بل لا بد من أداء الطاعات وترك المعاصي اللهم إلا أن يقال: التصديق مع العمل قوي كامل وبدونه ضعيف ، وكان الأفضل أن يقال: الحاصل للعبد هو الإيمان المخرج عن الكفر وحصول الإيمان الكامل المنجي عن دخول النار في مشيئة الله تعالى ، ويفهم من كلام بعضهم وجه آخر قريب منه وهو أن العبد وإن وجد من نفسه التصديق لكن غير مأمون من أن يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير

منبه له ، ومن نظر في باب ألفاظ الكفر من الفتاويات ظهر عليه أن الكفر أقرب من شراك النعل ، فالاستثناء صحيح .

(ولما نقل عن بعض الأشاعرة) تمهيد لقول المصنف: والسعيد قد يشقى **(أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بناء على أن العبرة)** أي: الاعتبار **(في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة)** هما الطاعة والمعصية أعم من الإيمان والكفر ، وقيل: يساويانهما **(بالخاتمة حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره)** طول: منصوب على الظرفية **(على الكفر والعصيان ، والكافر الشقي من مات على الكفر ـ نعوذ بالله منه ـ وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾** [البقرة: ٣٤]) فإن لفظ الماضي يدل على أن كفره سابق على عدم سجوده مع أنه كان مجتهداً في الطاعات حتى عدّ من الملائكة تغليباً ، وفيه بحث؛ أما أولاً: فلجواز أن يكون المعنى كان في علمه تعالى ، وأما ثانياً: فلأن كفره سابق على نزول الآية ، وأما ثالثاً: فلأن كان بمعنى صار كثير الاستعمال ، ولعل قول الشارع: (أشير) إشارة إلى ضعف الاستدلال **(وبقوله عليه الصلاة والسلام: «السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه»)** رواه البزار بسند صحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه ، ومعناه على ما صح في الأحاديث: أن الملك الموكل بالنطفة يكتب عمر الجنين ورزقه وسعادته وشقاوته ، ولا يخفى أن الشارح ذكر ثلاثة وجوه لجواز الاستثناء: فالأول: التبرك أو هضم النفس ، والثاني: الشك في حصول الإيمان الكامل ، الثالث: الشك في إيمان الخاتمة وإن كان الحاصل في الحال إيماناً مع العمل ، فظهر الفرق بين الثاني والثالث. **(أشار)** جواب لما **(إلى إبطال ذلك بقوله: وَالسَّعِيد قد يَشْقى بأن يرتد بعد الإيمان)** نعوذ بالله منه أو يعصي بعد الطاعة ، **(وَالشَّقِيُّ قَد يَسعَد بأن يؤمن بعد الكفر)** أو يطيع بعد العصيان.

وأورد عليه: أن تغير السعادة والشقاء محال؛ لأنه يوجب التغير في الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى ، وتغيرها محال ، أجاب بقوله: **(وَالتَّغيُّر يَكُون على السَّعادَةِ وَالشَّقَاوَةِ)** اللتين هما من أحوال العبد **(دُوْنَ الإسْعَادِ**

والإشقاءِ) بل العبد الواحد يتعلق به الإسعاد مرة والإشقاء مرة بلا تغير فيهما كما يتعلق به الإحياء مرة والإماتة مرة بلا تغير في صفة التكوين.

(وهُمَا مِنْ صِفاتِ الله تعالى) الكلام على الحصر؛ أي: الصفة الإلهية هو الإسعاد والإشقاء، لا السعادة والشقاوة، وبدون الحصر يقع الكلام أجنبياً عن الجواب فافهم **(لما أن الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة فلا تَغيُّرَ على اللهِ تعالى ولا على صِفَاتِه)** بل فيما يتعلق به التكوين ولا استحالة فيه **(لما مر من أن القديم لا يكون محلاً للحوادث)** وكل ما يقبل التغير فهو حادث؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فهذا دليل من الشارح على أن تغير ذات الله تعالى وصفاته محال، ولا يخفى على المتأمل أن دليل الشارح غير مطابق لمدعى المصنف؛ لأن مقصود المصنف أن تغير السعادة والشقاوة لا يوجب تغيراً في ذاته وصفاته تعالى، وليس مطلوبه أن التغير في ذاته وصفاته محال فافهم.

(والحق أنه لا خلاف) بين الحنفية والشافعية **(في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى)** أي: التصديق والإقرار **(فهو حاصل في الحال)** بلا شك، **(وإن أريد)** بالإيمان والسعادة **(ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله؛ للقطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول)** أي: منع الاستثناء **(أراد الأول)** أي: مجرد حصول المعنى **(ومن فوض إلى المشيئة)** أي: استثنى **(أراد الثاني)** أي: ما يترتب عليه النجاة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام في النبوة

قال المصنف رحمه الله: **(وفي إِرْسَالِ الرُّسُلِ)** بضمتين وقد يسكن السين **(جمع رسول فعول من الرسالة وهو)** ذكّر الضمير؛ لأن المصدر لا يجب اعتبار تائه **(سفارة العبد)** السفارة: التوسط على سبيل إيصال الخير من طرف إلى طرف **(بين الله سبحانه وبين ذوي الألباب)** أي: ذوي العقول جمع لب بالضم، وإنما خصهم؛ لأنه لا يبعث الرسول إلى المجانين والحيوانات العجم، وفيه إشارة إلى الرد على فريقين: أحدهما: من زعم أن لكل نوع من الحيوانات رسولاً من جنسهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، وشدد القاضي عياض الإنكار عليه؛ لأنه يلزم اتصاف الكلب والخنزير بالنبوة، أما الآية فالمراد بها أمم البشر.

ثانيهما: جهلة الفلاسفة زعموا أن من كمل عقله فلا يحتاج إلى النبي، ويحكى عن سقراط أنه قيل له: لو هاجرت إلى موسى عليه السلام لكان خيراً؟ فقال: نحن معاشر اليونان لا حاجة بنا إلى تهذيب غيرنا، ولكن الحق أنه مفترى؛ فإنه كان من الزهد والعبادة بحال عظيمة حتى قتل على النهي عن عبادة الأصنام، وبالجملة: كانت أعاظم الفلاسفة تلامذة الأنبياء والمجاهدين في اتباعهم.

(من خليقته) أي: مخلوقاته وهومستدرك، ولا يبعد أن يكون إشارة إلى دفع شبهة الكفار وهي: أن النبي يبعث بالتكليف وهو إضرار بالخلق، ودفعها: أن تصرف الله سبحانه في خلقه ليس بظلم **(ليزيح)** علة للسفارة، والإزاحة: الإزالة؛ أي: ليزيل الله سبحانه أو العبد **(بها)** بالسفارة **(عللهم)** جمع علة،

وكلاهما بالكسر؛ أي: أمراضهم من الجهل والشكوك والشبهات **(فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا)** كقوانين العدل **(والآخرة)** كالثواب الأبدي، ومن: لبيان ما قصرت **(وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب)** والمختار عند الشارح مساواتهما، وهو الظاهر من كلام المصنف؛ إذ على تقدير كون النبي أعم كان الحق أن يقول: وفي إرسال الأنبياء **(حِكْمَةٌ)** مبتدأ مؤخر **(أي: مصلحة وعاقبة حميدة)** أي: منافع للمرسل إليهم **(وفي هذا)** أي: في قوله: حكمة **(إشارة إلى أن إرسال الرسل واجب)** لأن فعل الحكيم لا يكون على خلاف الحكمة.

ولما كان مذهب المعتزلة أن بعث الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه؛ ومذهب الأشاعرة أنه لا يجب عليه شيء، والبعث فضل منه والعادة الإلٰهية جارية به تفضلاً أصلح الكلام بقوله: **(لا بمعنى الوجوب على الله تعالى)** كما زعمت المعتزلة فإنه باطل **(بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه)** القضية بتشديد الياء: حكم القاضي والحاكم وصنع الصانع وتقديره، شبه الحكمة بالحاكم أو الصانع والأول أظهر، فالمعنى: أن حكم المصلحة يقتضي الإرسال **(لما فيه من الحِكَم)** بكسر ففتح جمع حكمة **(والمصالح)** والحاصل: أن الوجوب عادي بمعنى أن العادة الإلهية جارية بالإرسال؛ لأن الحكمة تقتضيه؛ أي: ترجح جانب وقوعه مع جواز تركه، والماتريدية يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ فيقولون: هذا وجوب من الله تعالى لا عليه؛ رعاية للأدب.

(وليس) الإرسال **(بممتنع)** أي: بمحال **(كما زعمت السمنية)** بضم السين وفتح الميم: كفارسومنات وهي بلدة بالهند **(والبراهمة)** قوم من قدماء كفار الهند ينسبون إلى برسمن الهندي، واعترض عليه: بأن بعض البراهمة يقولون بنبوة إبراهيم وآدم عليهما السلام، ودفعه ظاهر؛ لأن إنكار بعضهم يكفي كقولك: بنو فلان قتلوا، واستدل هؤلاء على الامتناع بوجوه: أحدها: أن الإرسال لا يمكن إلا بقول الله سبحانه: أرسلتك، وهو لا يوجب اليقين؛ لجواز أن يكون من كلام الجن.

وأجيب: بأنه يجوز أن ينصب الحق سبحانه عليه دليلاً أو يخلق في الرسول علماً ضرورياً.

ثانيها: أن جبريل إن كان جسماً وجب أن يراه كل أحد من الحاضرين، وإن كان مجرداً كان رؤيته محالاً.

وأجيب: بأن خالق الرؤية هو الحق سبحانه، فيجوز أن يكشف الملك على الرسول، ويحجبه عن غيره.

ثالثها: أن التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة لهم.

وأجيب: بأنه مشقة قليلة موجبة لمنافع عظيمة دائمة.

(ولا بممكن يستوي طرفاه) في نظر العقل بحيث لا يرجح العقل جانب وقوعه، ويرجحه الله بمحض إرادته **(كما ذهب إليه بعض المتكلمين)** وهم جمهور الأشاعرة القائلين بأن العقل لا يحكم بالحسن والقبح، وأن الله سبحانه يفعل ما يشاء بمحض إرادته بلا غرض داع، والشارح قد جرى في هذا المقام على رأي الماتريدية، ومن العجائب: ما ذكره بعض المحشين من أن قوله: (ولا بممكن يستوي طرفاه) ردّ على من يعترف بالإمكان وينكر الوقوع لعدم المرجح، وغفل عن قوله: كما ذهب إليه بعض المتكلمين؛ لأن المتكلم لا يكون إلا من أهل القبلة، ولا يتصور منهم إنكار الرسالة، وفي «الكفاية»: قال عامة أهل الحق: إن الإرسال من الله تعالى من قبيل الممكنات، وقال طائفة من أصحابنا: إنه واجب من الله تعالى على معنى أنه من مقتضيات الحكمة انتهى.

(ثم أشار) المصنف رحمه الله **(إلى وقوع الإرسال)** بقوله: قد أرسل **(وفائدته)** بقوله: مبشرين ومنذرين ومبينين **(وطريق ثبوته)** بقوله: وأيديهم بالمعجزات **(وتعيين بعض من ثبتت رسالته)** بقوله: أول الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمد عليه السلام فقال: **(وَقدْ أَرْسَلَ اللهُ تعالَى مِنَ البشَرَ إلى البشَرِ)** ليستأنس الأمة برسولها، ولأنه لا يستطيع كل واحد من الناس أن يرى الملائكة. ثم اعلم أن كلام المصنف مبني على ذكر الغالب في الوقوع والأهم

بالبيان ، وإلا فالمذهب أن محمداً ﷺ مبعوث إلى الثقلين ، وههنا بحثان:
الأول: أن من الملائكة رسلاً قال الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ ﴾ [الحج: ٧٥] وهم المقربون الذين يبلغون الأمر والنهي إلى عوام الملائكة وإلى الأنبياء البشر.

الثاني: اختلف في أن من الجن رسلاً أم لا؟ فقيل: نعم؛ لقوله تعالى: ﴿ يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِي ﴾ [الأنعام: ١٣٠] وقيل: لا ، ورسل الجن في الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبي ويبلغونه إلى قومهم كالجن الذين سمعوا القرآن ببطن نخلة.

(**مُبَشِّرِينَ لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب**) تعميم بعد تخصيص (**وَمُنْذِرِينَ لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب؛ فإن ذلك**) أي: العلم بالثواب والعقاب وأسبابهما (**مما لا طريق للعقل إليه**) وأما ما ذكره الفلاسفة من المعاد الروحاني فلعلهم أخذوه عن الأنبياء واخترعوه لتأويل النصوص الناطقة بالمعاد الجسماني ، على أن بيانه قاصر؛ لأنهم حصروا سبب الثواب في العلم والعقاب في الجهل (**وإن كان**) أي: إن حصل طريق للعقل (**فبأنظار**) أي: يحصل بأفكار (**دقيقة لا تتيسر**) تلك الأنظار (**إلا لواحد بعد واحدٍ**) أي: صاحب العقل القوي المستعد لهذه الأنظار قليل الوجود ، فلا يوجد اثنان في قرن واحد وهذه مبالغة ، وهؤلاء هم الذي نشأوا في فترة الأنبياء واهتدوا إلى بعض الأمور الشرعية بعقولهم؛ فمنهم: زيد بن عمرو بن نفيل القرشي كان يوحّد الله سبحانه ولا يأكل مما يذبح على الأصنام ، وكان يقول: خلق الله الشاة وأنزل لها من السماء رزقاً ثم أنتم تذبحونها على غير اسمه ، ومن شعره:

أَرَبّاً واحداً أم ألف ربّ ... أدين إذا انقسمت الأمور
تركت اللات والعزى جميعاً ... كذلك يفعل الرجل البصير

وقد يزعم أنه نبي ولم يصح ، ومنهم: أبو بكر الصديق رضي الله عنه لم يعبد صنماً قط وكان يعتقد أن الكفر باطل ، ومنهم: أبو ذر الغفاري الصحابي رضي الله عنه قال: صليت قبل أن أؤمن بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أعواماً كما في «صحيح مسلم».

(**ومُبَيِّنِينَ للنَّاسِ مَا يَحتاجُونَ إليْهِ مِنْ أمُورِ الدُّنيا وَالدِّينِ**) قدم الدنيا؛ لأنها أقدم، وعكس الشارح لأن الدين أشرف (**فإنه تعالى خلق الجنة والنار وأعد**) الإعداد: تياركردن (**فيهما الثواب والعقاب، وتفاصيل أحوالهما**) مبتدأ، والخبر: مما لا يستقل، والضمير للثواب والعقاب، أو للجنة والنار، والأول أوفق بقوله: الأول والثاني (**وطريق الوصول إلى الأول**) بأداء الطاعات (**والاحتراز عن الثاني**) بترك السيئات (**مما لا يستقل به العقل**) وفي هذا المقام إشكال صعب: وهو أن الصحيح عند الأشاعرة أن من لم يبلغه الدعوة فهو ناج سواء كان في زمن فترة الأنبياء، أو وراء جبل شامخ، أو بحر لا يسلكه السفائن، وقال جلال الدين السيوطي: اتفق عليه الأئمة والأشاعرة من أهل الكلام والأصول، ونص عليه الشافعي رحمه الله، واستدلوا بثمان آيات: منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] انتهى، فعلى هذا يكون ترك الإرسال أنفع للخلق، والجواب: أن إطلاق النجاة مذهب جمع، وهناك مذاهب أخر:

أحدها: التعذيب على من لم يعرف وجود الواجب ووحدته مع أن الأدلة عليه كثيرة.

ثانيها: التعذيب على من عبد غير الحق سبحانه، والفرق بين المذهبين أن الخالي عن المعرفة والشرك معذب على الأول لا على الثاني، والفريقان على تأويل الرسول والآية بالعقل، أوعلى إرادة التعذيب العاجل في الدنيا.

ثالثها: أن أهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيامة، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (إذا كان يوم القيامة جمع الله أهل الفترة والمعتوه والمولود والأصم والأبكم ثم أرسل إليهم رسولاً أن ادخلوا النار، فيطيعه السعداء فتكون عليهم برداً وسلاماً، ومن لم يدخلها يسحب إليها فيقول الله تبارك وتعالى: إياي عصيتم فكيف برسلي في الغيب؟! قال أبو هريرة رضي الله عنه: اقرؤوا إن شئتم: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]) وهذا حديث صحيح مروي موقوفاً ومرفوعاً بألفاظ جمعناها بالمعنى، رواه أحمد وإسحاق بن راهويه وعبد الرزاق وغيرهم، وهذا المذهب هو الصحيح، واختاره السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الأشاعرة عليه.

ثم نقول: لا يخفى على عاقل أن هذا الامتحان أشد وأهول من إرسال الأنبياء بتكليف الطاعات بل تعذيب من جهل الواجب تعالى أو عبد غيره أيضاً أشد من إرسالهم؛ لأن الاهتداء بالمعجزة أسهل من الاهتداء بالبراهين في الإلٰهيات ، فاحفظه؛ فإنه من خواص الكتاب.

ثم شرع في بيان الحوائج الدنيوية بقوله: **(وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة)** من الأدوية والسميات ، وقد ثبت أن علم الطب ومنافع الأدوية ومضارها إنما عرفت بالوحي ، ثم أخذها الحكماء عن الأنبياء وبسطوها ، ويجوز أن يعد الكواكب السعدة والنحسة من جملة الأجسام النافعة والضارة ، وقد نزل علمها على إدريس عليه السلام ، ثم اندرس بعد دهور فخلط فيه الناس ، والمنجم يصيب إذا حكم على قاعدة نبوية ، ويخطىء إذا حكم على غيرها ، وهكذا الحال في علم الرمل ونزوله على دانيال عليه السلام ، وفسر بعض المحشين الأجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام ، وفيه بحث؛ لأن الحل والحرمة عندنا من الأحكام الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كيفيات الأجسام كما زعم المعتزلة.

(ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها) ومن زعم أن الحكماء عرفوها بالتجارب فلم يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار ، وكيف يدرك العقل أن رطوبة الكبد المشوي يشفي عمى الليل كحلاً ، وإذا كان المشتري مع كف الخضيب في وسط السماء أجيب الدعوة؟

ثم شرع في بيان الحوائج العامة للدين والدنيا بقوله: **(وكذا جعل القضايا)** أي: الأحكام الواقعة فيها وهو مفعول أول **(منها ما هي ممكنات)** مفعول ثان ، ويجوز أن يكون حالاً ، والجعل بمعنى الخلق **(لا طريق للعقل إلى الجزم بأحد جانبيه)** من الإيجاب والسلب كصفة السمع والبصر للحق سبحانه ، وحشر الأجساد ، ووجود سدرة المنتهى ، واللوح المحفوظ على السماء ، وظهور المهدي والدجال ، ونزول عيسى عليه السلام ، وانقطاع مملكة الكسرى ، وخراب الديار من اليمين الفجور ، والبركة في العمر والزرق من صلة الرحم إلى غير ذلك مما لا يحصى مع الانتفاع بها في الدين والدنيا.

(**ومنها: ما هي واجبات**) بنظر العقل كحدوث العالم (**أو ممتنعات**) كشريك الواحد سبحانه وكونه في جهة ومكان (**لا تظهر**) تلك الواجبات والممتنعات (**للعقل إلا بعد نظر**) أي: فكر (**دائم**) أي: طويل (**وبحث كامل بحيث لو يشتغل الإنسان به**) بالنظر والبحث، وأفرد الضمير؛ لأنهما كشيء واحد أو بتأويل المذكور (**لتعطل أكثر مصالحه**) من تدبير المعاش (**فكان من فضل الله ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك**) إشارة إلى القضايا، أو إلى جميع ما ذكر من الجنة والنار وما بعدهما (**كما قال الله تعالى**: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ﴾) يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم (﴿إِلَّا رَحْمَةً﴾) حال على سبيل المبالغة نحو: زيد عدل، من الضمير المرفوع، أو المنصوب والثاني أظهر، أو مفعول له (﴿لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]) قد يستشكل كونه رحمة للكافرين، ويجاب: بأن حرمانهم لقصورهم وعدم قبولهم الرحمة وأجاب بعضهم: بأن الأمم السابقة كانت تخسف وتمسخ بخلاف أمته. وأورد عليه: بأنه لا يلائم سياق كلام الشارح؛ لأنه استشهد بالآية على أن إرسال الرسل كلهم رحمة، ولأنه أراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا.

واعلم أن ما ذكره المصنف رحمه الله والشارح إبطالٌ لشبهة منكري النبوة وهي أن العقل مستقل بمعرفة الأمور فلا حاجة إلى الأنبياء.

وبقي في هذا المقام أبحاث شريفة: **البحث الأول**: قال الحكماء الإسلاميون: لا بد في النبي ثلاثة شروط:

أحدها: الاطلاع على المغيبات، وهذا باتصال روحه بالملائكة المقربين؛ أي: العقول المنتقشة بصور الكائنات.

ثانيها: أن يطيعه هيولى العناصر فيتصرف فيها ما يشاء؛ من قلب الهواء ماءً وإحداث السحب والأمطار والزلازل والصواعق؛ وهذا لأن كل نفس فهي متصرفة في بدنها فلا يبعد من النفس القوية أن تتصرف في جسم آخر.

ثالثها: أن يرى القوى المجردة متمثلة ويسمع كلامهم وحياً ولكن لا وجود لصورهم وكلامهم إلا في الحس المشترك كالرؤيا إلا أن غيرهم لا يجد نحو ذلك إلا في النوم وهم يجدون ذلك في اليقظة؛ لقوة نفوسهم.

ثم قالوا: يجب وجود مثل هذا الشخص؛ إذ به يتم نظام المعاد والمعاش، والفياض جل شأنه يعطي أدنى ما يحتاج إليه كالحاجب لكف العرق عن العين، فكيف لا يعطي ما هو من أعظم ما يحتاج إليه؟ هذا ملخص كلامهم في إثبات النبوة، وللمتكلمين مناقشات عليه، ولكن في كلام الصوفية تلميحات توافق بعضه.

البحث الثاني: زعم الحكماء أن كمالات النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن واعتداله، وردهم المتكلمون بأن الحق سبحانه يختص برحمته من يشاء، وفي كلام صاحب «الفتوحات» ما يوافق الحكماء، وعندي: أنهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشروط العادية لم يبعد.

البحث الثالث: شرط الجمهور في النبي الذكورة، وشذ بعضهم فذهب إلى نبوة مريم عليها السلام، بل أم موسى عليهما السلام، بل امرأة فرعون، ودليلنا: أنه لا يجوز إمارة المرأة إجماعاً، فكيف يجوز نبوتها؟.

البحث الرابع: المشهور أن النبي يبعث بعد أربعين؛ لأنه حين يكمل العقل وفي الدليل نظر، بل المعتمد فيه النقل، وقال القاضي أبو بكر المتكلم: كان عيسى عليه السلام رسولاً من حين الصبا؛ لقوله في المهد: ﴿وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠].

وأجيب: بأنه كقوله عليه السلام: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

(**وأيَّدَهُمْ؛ أي: الأنبياء**) إشارة إلى التساوي (**بالمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ للعَادَاتِ جمع معجزة**) التاء للمبالغة كعلّامة ونسّابة، أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية، أو بتأويل أية معجزة (**وهي أمر يظهر بخلاف العادة**) أي: العادة الإلهية، وكل فعل تكرر صدوره عن الصانع سبحانه فهو منسوب إلى العادة، ثم إن ظهر فعل على خلافه فهو خارق للعادة.

وزعم بعض الناس أن المراد هي العادة البشرية وهو مخالف لكلمات المشائخ وإن أمكن تصحيحه (**على يد مدعي النبوة**) احتراز عن الكرامات والاستدراجات (**عند تحدي المنكرين**) أي: معارضتهم إضافة المصدر إلى

الفاعل ، أو إلى المفعول وفيه احتراز عن الإرهاصات **(على وجهٍ)** حال من فاعل يظهر **(يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله)** يحتمل أن يكون بياناً لوجه التسمية بعد التعريف ، وأن يكون من جملة التعريف احترازا عن الساحر والكاهن المدعي للنبوة . هذا مجمل الكلام ، ولتوضيحه أبحاث :

البحث الأول: أقسام الخوارق سبعة: أحدها: المعجزة من الأنبياء . ثانيها: الكرامة للأولياء . ثالثها: المعونة لعوام المؤمنين ممن ليس فاسقاً ولا ولياً . رابعها: الإرهاص للنبي قبل أن يبعث كتسليم الأحجار على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ، وأدرجه بعضهم في الكرامة ، وبعضهم في المعجزة مجازاً . خامسها: الاستدراج للكافر والفاسق والمجاهر على وفق غرضه ، سمي به؛ لأنه يوصله بالتدريج إلى النار . سادسها: الإهانة للكافر والفاسق على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلمة الكذاب؛ إذ تمضمض في ماء فصار ملحاً ، ومس عين الأعور فصار أعمى . سابعها: السحر لنفس شريرة تستعمل أعمالاً مخصوصة بإعانة الشياطين ، ومنهم من لا يعده خارقاً؛ لأن العادة جارية بظهوره عن كل من يزاول هذه الأعمال ، والكهانة من السحر: وهي الإخبار بما سمع من الجن .

البحث الثاني: اختار الشارح الأمر بدل الفعل؛ لأن المعجزة قد تكون عدماً كعدم إحراق النار ، ومن اختار الفعل قال: المعجزة بتبريد النار .

البحث الثالث: شرط بعضهم أن لا يكون المعجزة مقدوراً للنبي ، فإذا مشى على الماء وطار في الهواء فليس المعجزة مشيته وطيرانه بل نفس القدرة عليهما والقدرة ليس مقدورة له ، والصحيح أن نفس المشي والطيران معجزة .

البحث الرابع: شرط بعضهم التصريح بالتحدي ، والصحيح: أن القرائن الدالة على التحدي كافية .

البحث الخامس: شرط الجمهور أن يكون المعجزة مقارنة للتحدي فإن المتقدم على التحدي لم يكن لها اختصاص بتصديق النبي ، ولا بأس بالتأخر زمناً قليلاً ، واعترض عليه: باتفاقهم على الإعجاز إذا قال: معجزتي أن ينخسف هذا الجبل بعد شهر ، فانخسف مع أنه غير مقارن .

أجيب: بأن المعجزة إخباره بالغيب وهو مقارن نعم؛ ظهور صفة الإعجاز متأخر عن وجود المعجز ولا محذور فيه.

البحث السادس: شرط بعضهم أن يطابق المعجزة التحدي ، فإذا قال: معجزتي أن ينطق هذا الشجر ولم ينطق بل نطق الحجر لا يكون معجزة ، وتركه الشارح؛ لدلالة التحدي عليه التزاماً؛ لأن المتحدي يطلب شاهداً ولا شاهد بدون الموافقة ، وقد يقال: تركه لأن ظهور الخارق عن الكاذب ، وعندنا فيه بحث.

البحث السابع: قالوا: لا يجب تعيين المعجزة بل يكفيه أن يقول: أنا آتيكم بخارق من الخوارق فإن عارضه معارض قال القاضي: بطل الإعجاز ، وقال غيره: لا يبطل إلا إذا كان مماثلاً للخارق الأول؛ مثل أن يكونا كلاهما أنطق حجراً وإذا كان المعجز معيناً فلا بد في المعارضة من المماثلة.

البحث الثامن: إذا قال: معجزتي أن ينطق هذا الحجر فنطق بأنه كاذب فهل يكون معجزة؟ قال الأصحاب: لا بل إهانة تزيد الجزم بكذبه ، وإذا قال: معجزتي أن ينطق هذا الميت فنطق بأنه كاذب؛ اختلف الأصحاب فيه قال القاضي: بطل الإعجاز كالحجر ، وصحح بعض العلماء خلافه؛ لأن المعجز إحياؤه وقد وقع ، ثم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كغيره من المكذبين ، وقال بعضهم: هذا إذا عاش مدة بعد الإحياء وأما إذا نطق وعاد ميتاً في الحال فهو كتكذيبه.

البحث التاسع: أجمع المحققون على أن ظهور الخارق عن المتنبي ـ وهو الكاذب في دعوى النبوة ـ محال؛ لأن دلالة المعجزة على الصدق قطعية ، وقيل: لو جاز لزم عجز الله سبحانه عن تصديق أنبيائه ، وقالوا: قد دل الاستقراء على عدم ظهوره ، وكان مسيلمة الكذاب المتنبي يلطخ يده بالأدوية فيمسح رأس الأقرع لينبت شعره ، وكان طليحة بن خويلد المتنبي يجعل البيضة في الخل والنوشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاجة فيصب عليها الماء ليعود إلى حالها ، وهكذا كانوا يفعلون الحيل العادية بلا ظهور خوارق.

وهٰهنا إشكالات ثلاثة: الأول: حكي عن النقاش أنه ادعى النبوة و يرسم الدائرة بلا فرجار ويزعم أنه معجز.

قلت: حكاية لا سند لها على أن أحدنا لو استعمل ذلك لقدر عليه.

الثاني: كيف لا يظهر الخارق من المتنبي ويظهر من مدعي الألوه كفرعون والدجال؟

أجيب: بأن خارق المتنبي يبطل حكمة إرسال الرسل لاشتباه الصاد والكاذب، بخلاف خارق المتألّه للأدلة القاطعة على أن الواجب ليس بجسم محتاج إلى الأكل والشرب.

الثالث: صح أن صبياً نشأ من يهود المدينة يسمى ابن صياد وادعى النبوة، فلقيه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فأضمر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد: أضمرت الدخ وهذا خارق من المتنبي الكاذب.

أجيب: بأنه لم يدرك المضمر بكماله بل بعضه، وهذا الجواب ليس بمرضي عندي، وتحقيق الجواب يتوقف على إيراد الحديث وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق في رهط إلى ابن صياد فوجده يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد: أتشهد أني رسول الله؟ فقال: آمنت بالله وبرسله، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ماذا ترى؟» قال: يأتيني صادق وكاذب، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني خبأت لك خبأ ـ وخبأ له يوم تأتي السماء بدخان مبين ـ فقال: هو الدخ، فقال: «اخسأ» كذا في «صحيح البخاري ومسلم».

فأقول: إنما يمتنع الخارق عن المتنبىء إذا أوجب التخليط ولا تخليط هنا؛ لاعترافه بأنه كاهن يأتيه من الجن مخبر صادق وكاذب.

البحث العاشر: نقض تعريف المعجزة بسحر المتنبىء وكهانته عند التحدي.

وأجيب أولاً: بأنه يستحيل ظهورهما عن المتنبىء إلا مقروناً بدليل الكذب كما في قصة ابن صياد، ولا نقض بالمفروض.

وثانياً: بأنا لا نسلم أن السحر والكهانة مما يعجز المتحدي عن معارضتهما لترتبهما على أسباب معلومة في علم السحر والكهانة، بل قال بعضهم: هما عاديان لا خارقان.

(وذلك) أي: التأييد ثابت **(لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب)** أي: لم يجب **(قبول قوله، ولما بان)** أي: لم يظهر **(الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب)** واختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق؛ فالحكماء على أنه بطريق الوجوب؛ أي: لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة؛ لأن الذهن يستعد له وإفاضة المبدىء الفياض على المستعد واجب، وقال المعتزلة: بطريق التوليد كتولد حركة المفتاح من حركة اليد، وقال الأشاعرة: بجري العادة لإلهية كما قال: **(وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى)** الباء الأولى: متعلقة بالجزم والثانية: بيحصل، والثالثة: بجري **(يخلق العلم الضروري)** بلا نظر وكسب، بالصدق متعلق بالعلم **(عقيب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه وذلك)** أي: حصول العلم الضروري بالمعجزة مع إمكان نقيضه **(كما إذا ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم ثم قال للملك: إن كنت)** أنا **(صادقاً)** في دعوى أني رسولك **(فخالف عادتك وقم عن مكانك ثلاث مرات)** بأن تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا **(ففعل الملك يحصل)** جزاء إذا **(للجماعة علم ضروري عادي)** منسوب إلى العادة الإلهية **(بصدقه في مقالته وإن كان الكذب ممكناً في نفسه)** لاحتمال أن يكون قيام الملك لأمر آخر غير تصديقه أو لتصديق الكاذب. **(فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي)** قيد بذلك؛ لأن أهل العرف يطلقون الإمكان على ما لايخالف العادة وهو أخص من الذاتي؛ لأن تكلم الصبي ممكن بالذات لا في العرف، والإمكان العرفي ينافي حصول العلم القطعي فإنك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم بإسكندرية أو بعدم وقوعه **(لا ينافي حصول العلم القطعي كلعمنا بأن جبل أحد)** بضمتين جبل بمدينة **(لم ينقلب اليوم)** أو فيما مضى، والأول أظهر **(ذهباً مع إمكانه)** أي: إمكان الانقلاب **(في نفسه)** قال المحققون: العلم العادي علم يقيني ضروري جرت

عادة الله تعالى بخلقه في العاقل مع حكم العقل بأن نقيضه غير محال ، ومثلوه بتمثيل غريب وهو أنا نعلم قطعاً أنا إذا خرجنا من البيت لم ينقلب أوانيه وخشب السقف رجالاً علماء بالعلوم الدقيقة من المخروطات والمجسطي مع أن العقل يحكم بإمكان الانقلاب في نفسه ، أما عندنا : فلأن الصانع جل شأنه مختار يفعل ما شاء ، وأما عند الفلاسفة : فلجواز أن يتفق وضع فلكي غريب تقتضي الانقلاب ومن رجع إلى وجدانه علم أن تجويز العقل الانقلاب لا يدفع العلم القطعي بعدم الانقلاب ، وهذا من عجائب القدرة .

(فكذا هٰهنا) أي : عند ظهور المعجزة ويحتمل أن يقال : عند قيام الملك : **(يحصل العلم القطعي بصدقه بموجب العادة)** بكسر الجيم إضافة الصفة إلى الموصوف ، ويقال بفتحها مصدر ميمي بمعنى الإيجاب **(لأنها)** أي : العادة الإلهية الجارية بخلق العلم الضروري **(أحد طرق العلم كالحس)** فكما أن العلم الحسي قطعي فكذا العادي .

إن قلت : الضروري منحصر في البديهي والحسي والوجداني والفطري والحدسي والمجرب والمتواتر .

قلت : العادي من الحدسي ، وبهذا ينحل ما يزعم أن الأسباب عند المشائخ منحصرة في الحس والعقل والخبر المتواتر ، ووجه الانحلال : أن العادي مندرج عندهم في العقل .

واعلم أن لمن ينكر النبوة شبهات في دلالة المعجزة على صدق النبي : فالأولى : أنه يحتمل أن يكون المعجزة فعلاً للرسول لا فعلاً للحق تعالى ، وإنما يقدر عليها مع عجز غيره عنها ؛ إما لأن نفسه مخالفة لسائر النفوس في الماهية ، أو لأن في مزاجه خاصية فيصدر عنه ما لا يصدر عن غيره ، أو لأنه ساحر بسحر لا يعرفه غيره أو عارف بطلسم أو ماهر بالنجوم يعرف الوضع الفلكي المقتضي لفعل غريب .

الثانية : أنه يحتمل أن يكون المعجزة فعلاً لبعض الملائكة أو الشياطين لقصد إضلال الخلق ، وعصمة الملك إنما تعرف من النبي ، فلا يجوز التمسك بها على صدقه .

الثالثة: سلمنا أنها من فعله تعالى لكن لا نسلم أنه قصد بها تصديق الرسول؛ أما أولاً: فلأنه لا غرض لفعله تعالى عندكم، وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن تكون لإجابة دعوة، وأما ثالثاً: فلجواز أن يقصد بها امتحان الخلق كالاستدراجات ليتحرزوا عنه باجتهادهم فيكون لهم ثواب.

الرابعة: يجوز أن يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب؛ لأنه لا يقبح عند الأشاعرة من الله تعالى شيء.

الخامسة: أنه يحتمل أن لا يبلغ التحدي من هو قادر عليه.

السادسة: يحتمل أن يسكت القادر على التحدي طمعاً إلى النبي أو خوفاً من شوكته أو لاشتغاله بأمر من الأمور المعاشية.

السابعة: يحتمل أن لا يكون خارقاً بل ابتداءاً لعادةٍ أراد الله تعالى جريانها، فأجاب الشارح عن الكل جواباً واحداً بقوله: (**ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله تعالى**) كالنبي أو ملك أو شيطان (**أو كونها لا لغرض التصديق**) بل لامتحان الخلق (**أو كونها لتصديق الكاذب**) مثله بعض المحشين باستدراجات فرعون، وهو سهو؛ فإنها من الامتحان (**إلى غير ذلك من الاحتمالات**) كالاحتمالات الثلاثة الأخيرة (**كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم محال. وَأَوَّلُ الأنبياءِ آدمُ وَآخِرُهُم مُحمَّدٌ عليهما الصَّلاةُ والسَّلامُ، أما نبوة آدم عليه السلام: فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهي**) قال الله تعالى: ﴿وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ١٩] (**مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر بالإجماع**) فلا يرد أنه يحتمل أن يكون الأمر والنهي على لسان نبي آخر (**فهو**) أي: الأمر والنهي (**بالوحي لا غير**) أي: لا بتبليغ نبي آخر، وفي بعض النسخ: فهو المخصوص بالوحي لا غير، والضمير لآدم عليه السلام، واعترض عليه أولاً: بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ﴾ [القصص: ٧] فهذا وحي وأمر ونهي ولا نبوة وكذا مريم قيل لها: ﴿أَلَّا تَحْزَنِى﴾ [مريم: ٢٤]، ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥].

وأجيب بالتزام نبوتهما؛ ولكن التحقيق أنه لا نبوة في النساء ، وأجاب بعضهم : بأن الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ، ووحي آدم عليه السلام كذلك لحواء لا وحي أم موسى ومريم .

وثانياً : أن المختار عند العلماء أن الأمر والنهي كان قبل نبوته ، وتمسكوا بذلك في رد من ينكر عصمة الأنبياء بعدا لنبوة ، وفسروا الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى : ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ [طه : ١٢١] واستدلوا عليه بأنه كان في الجنة ولا أمة هناك فلا نبوة . وأجيب : بمنع ذلك كله ودفع الاستدلال بأن حواء أمته وبأنه يجوز الوحي لتكميل نفس النبي بلا تبليغ .

(وكذا السنة) فعن أبي ذرّ رضي الله عنه قلت : يا رسول الله أيّ الأنبياء كان أول؟ قال : «آدم» قلت : يا رسول الله ونبي كان؟ قال : «نعم نبي مكلم» رواه أحمد . أي : منزل عليه الصحف ، وعن أبي أمامة رضي الله عنه أن رجلاً قال : يا رسول الله؛ أنبي كان آدم؟ قال : «نعم» رواه الحاكم وابن حبان في «صحيحهما» .

(والإجماع) على نبوته من السلف وأهل السنة **(فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض)** من المبتدعة **(يكون كفراً)** قلت : جاء في الحديث : «إن نوحاً عليه السلام أول رسول بعثه الله» كما في «صحيح مسلم» أجيب : أي : بعثه الله إلى الكفار بخلاف آدم وشيث؛ فإنهما أرسلا إلى المؤمنين لتعليم الشرائع .

(وأما نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم : فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة) وكل من ادعى وأظهر فهو نبي **(أما دعوى النبوة : فقد علم بالتواتر ، وأما إظهار المعجزة : فلوجهين : أحدهما : أنه أظهر كلام الله تعالى)** القرآن **(وتحدى به البلغاء)** التحدي : المعارضة والمخاصمة ، والبليغ من يقدر على تركيب كلام يستحسنه أهل اللسان **(مع كمال بلاغتهم)** وذلك أن العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في غاية من التفاخر في البلاغة ، وكان بعضهم يعارض بعضاً بنظمه ونثره حتى يقال : علّقت القصائد السبع بباب الكعبة وهي لامرء القيس بن حجر الكندي ، وطرفة العبد البكري ، ولبيد بن ربيعة العامري ،

وعنترة العبسي ، وعمرو بن كلثوم التغلبي ، والحارث بن جندة اليشكري فجعل الله معجزته من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر ، وعيسى عليه السلام من جنس الطب؛ لاشتهار السحر والطب في زمانهما ، وفي تاريخ الفلاسفة أن جالي نوس كان في عصر عيسى عليه السلام.

(**فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه**) فإن الله تعالى دعاهم أولاً لمعارضة جميعه حيث قال: ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ ﴾ [الطور: ٣٤] ، ثم قال: ﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ ﴾ [هود: ١٣] ، ثم قال: ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ [البقرة: ٢٣] فعجزوا عن الكل (**مع تهالكهم على ذلك**) أي: حرصهم على المعارضة ، وأصل التهالك: أن يزدحم الحيوانات على شيء حتى يهلك بعضهم بعضاً حرصاً على أخذه (**حتى خاطروا بمهجهم**) غاية للعجز ، والمخاطرة: الإيقاع في الخطر والهلاك ، والباء زائدة ، والمهج جمع مهجة وهي الروح أو الدم مطلقاً ، أو دم القلب؛ أي: أوقعوا أرواحهم أو دماءهم في الخطر بالمحاربات (**وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة**) هي الضرب الشديد من الجانبين (**بالسيوف**) كما هو شأن العاجز عن إقامة الحجة (**ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي**) أي: كثرة الأسباب الداعية إلى النقل (**الإتيان**) مفعول ما لم يسم فاعله لينقل (**بشيء مما يدانيه**) أي: يقارب القرآن مفاعلة من الدنو بضمتين وتشديد الواو وهو القرب ، وفيه مبالغة؛ أي: لم يأتوا بما يقاربه فضلاً عما يساويه في البلاغة ، وهذا جواب عن شبهة المعاندين حيث قالوا: يحتمل أن يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره أصحابه ولم ينقلوه ، وتقرير الجواب: أن الأعداء يومئذ أكثر من الرمل والحصى من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى ، فالعادة حاكمة بالضرورة بأن المعارضة لو وقعت لنقلوها وستر الصحابة مما يزيد حرص المخالفين على النقل (**فدل ذلك**) أي: عجزُ البلغاءِ قطعاً (**على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدقِ دعوى النبي ﷺ علماً عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية**) إشارة إلى جواب بعض شبه الملاحدة؛ فمنها: أنه يحتمل أن يكون محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بارعاً في فن البلاغة فائقاً على أهل زمانه.

ومنها: أنه يحتمل أن يكون في العرب من يقدر على المعارضة لكن سكت خوفاً أو طمعاً أو حياء.

ومنها: أنه يحتمل أن القادر على المعارضة لم يبلغه قصة تحدي البلغاء القرآن.

وفي هذا المبحث مسائل شريفة: **المسألة الأولى**: اختلف المسلمون في وجه إعجازه الذي أعجز العربَ على أقوال: فأحدها: أنه البلاغة القصوى فوق طاقة البشر، وهو مختار الجمهور وعرفوا البلاغة على وجوه، لكن الصحيح أنها أمر ذوقي لا يمكن التعبير عنه كوزن الشعر والملاحة وتناسب النغمات.

ثانيها: أنه الصرفة وهو مختار الأستاذ أبي إسحاق والنظام المعتزلي والشريف المرتضى الشيعي زعموا أن القرآن ليس في البلاغة فوق طاقة البشر ولكن الله سبحانه صرف القوى والعقول عن معارضته، مستدلين أنه مركب من الكلمات المستعملة في العرب.

وأجيب: أنه لو تم لقدر كل عربي على معارضة سحبان وائل، وذا باطل.

ثالثها: الأسلوب الغريب الخارج عن نثر العرب ونظمها، وهذا مختار بعض المعتزلة.

رابعها: مجموع البلاغة والأسلوب وهو رأي إمام الحرمين والقاضي أبي بكر الباقلاني.

المسألة الثانية: قد ذكر المحققون أنواعاً من الإعجاز في القرآن: أحدها: الإخبار بالمغيبات من الوقائع المستقبلة وأسرار المنافقين.

ثانيها: التأثير في القلوب حتى أسلم كثير من المعاندين من قرع بعض الآيات على قلوبهم.

ثالثها: التحصن عن الزيادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الأعداء سيما الشيعة والملاحدة عليه.

رابعها: السلامة عن الاختلاف مع الطول ، وذكر بعضهم هذه الوجوه فيما فيما أعجز العرب ، وليس بوجه؛ إذ إعجاز العرب موجود في أقصر سورة في كل زمان بخلافها ، فاعرف.

المسألة الثالثة: اختلف في أن العلم بكون القرآن معجزاً بديهي أو نظري؛ والذي اختاره القاضي الباقلاني أنه ضروري على العربي العارف بالبلاغة ، ونظري على غيره.

المسألة الرابعة: زعم بعض المعتزلة أن الإعجاز يتعلق بمجموع القرآن ، وفيه نظر؛ لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] ولأن الإعجاز ثبت بمكة والقرآن لم يكمل نزوله ، وقال القاضي: المعجز سورة طويلة كانت أو قصيرة ، وقال بعضهم: أقصر السور كالكوثر وما يساويه في عدد الحروف معجز ، واستدل بعضهم بقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: ٣٤] على أن قليله وكثيره معجز ولو آية قصيرة.

المسألة الخامسة: طعن الملاحدة في إعجاز القرآن بوجوه: أحدها: أنا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم أبلغ. قلنا: هذا من قصور المعرفة بكلام العرب ، وكان كفار قريش مع شدة عداوتهم يرقصون رؤسهم إذا سمعوه التذاذاً به ، ويقولون: لا يشبه كلام البشر ، ويزعمون من شدة أثره في القلب أنه سحر.

ثانيها: أن الصحابة اختلفوا في أن التسمية والفاتحة والمعوذتين من القرآن فلو كان معجزاً ببلاغته لم يشتبه عليهم فإنهم عرب.

قلنا: التسمية من القرآن إجماعاً ، وإنما الخلاف في كونها جزءاً من كل سورة ، وإنكار الفاتحة والمعوذتين مروي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لكن المحققين على أنه موضوع ، أو أنه رجع عنه.

ثالثها: أن الصحابة لما جمعوا المصاحفَ لم يكتبوا الآيات إلا إذا أتى حافظها بشاهدين. قلنا: كان بعض القرآن نسخ تلاوته فكان طلب الشهود على أنه غير منسوخ القراءة.

رابعها: قال ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ﴾ [يس: ٦٩] وقال: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣] من بحر المتقارب، وقال: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟﴾ [آل عمران: ٩٢] من الرمل قلنا: ما لم يقصد نظمه فليس بشعر وكثيراً ما يقع كلام غير الشعراء موزوناً بلا قصد.

خامسها: قال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍۚ﴾ [الأنعام: ٣٨] وليس فيه الحوادث اليومية وجزئيات مسائل الطب والفلسفة بل الفقه أيضاً. أجيب: بأنه أراد بالكتاب اللوح، أو بالشيء أصول الدين.

سادسها: أن فيه تكراراً بلا فائدة كقصة أم موسى عليه السلام وكما في سورة الرحمن. أجيب: بأن للتكرار فوائد من التوكيد والإيقاظ والاهتمام بالشيء؛ ولذا قيل: إن الله تعالى يحب الصلاة وموسى فأكثر ذكرهما، والتكرار للمصلحة كثير في كلام بلغاء العرب.

سابعها: أن فيه لحناً نحو: ﴿إن هذان لساحران﴾ على قراءة إن المشددة. أجيب: بأن بعض العرب لا يعملون إنَّ، وبعضهم يثبتون ألف المثنى في الأحوال، وأما ما نقل عن عثمان رضي الله عنه أن فيه لحناً فموضوع عند المحققين، أو مأول بسهو الكاتب.

ثامنها: أن فيه تناقضاً نحو: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] وفي موضع آخر ذكر خلق السماء ثم قال: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٣٠] أجيب: بأن خلق الأرض مقدم ودحوّها متأخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا «سدرة المنتهى».

(وثانيهما: أنه قد نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه) كلمة ما مفعول ما لم يسم فاعله، والضمير في منه راجع إليه، ومن الأولى بيان له **(أعني)** بالقدر المشترك **(ظهور المعجزة حد التواتر)** مفعول بلغ **(وإن كانت تفاصيلها)** أي: تفاصيل الأمور **(آحاداً)** أي: أخبار آحاد **(كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم)** يريد أن تواتر القدر المشترك يفيد القطع كما أن الشجاعة والجود معلومان قطعاً مع أنهما منقولان في ضمن حكايات نقلت كل

واحدة منها بآحاد الرواة (**وهي**) أي: الأمور أو تفاصيلها (**مذكورة في كتب السير**) بكسر السين وفتح الياء: جمع سيرة بالكسر: هي الخصلة وهي كتب يذكر فيها أحوال الأنبياء والأولياء، وقد رويت خوارق لا تحصى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كتكلم البهائم مرات، والأحجار مرات، والأشجار مرات، وشهادة الكل بنبوته، وبكاء جذع النخل يوم ترك الاتكاء به، وإشباع الخلق العظيم من طعام قليل مرات عديدة، ونبوع الماء من أصابعه حتى كفى قوماً كثيراً، وشفاء الأمراض الصعبة من لمسه في الساعة، والتئام الجراحات والعظام المنكسرة والأعضاء المقطوعة في اللحظة، وإظلال الغمامة، وانشقاق القمر، والإخبار بالمغيبات الكثيرة جداً إلى غير ذلك مما جمعه أهل الحديث في مجلدات وصرحوا بأن ما تركوه أكثر مما ذكروه.

وههنا بحث: وهو أن القاضي عياض المالكي قال: قد بلغ كثير من المعجزات حد التواتر والشهرة والحكم بأنها أخبار الآحاد ناشىء من قلة النظر في الأحاديث، وكم من حكم يتواتر عند قوم لا عند قوم؛ فإن بعض الناس يعلم وجود بغدادَ بالتواتر وبعضهم لا يعرف اسمه، وروى حديث شق القمر علي وعبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وأنس وحذيفة وجبير بن مطعم رضي الله تعالى عنهم بعدما نطق به القرآن، وروى حديث نبع الماء وبركة قليله جماعة من الصحابة فمنهم: أنس وجابر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، والأحاديث فيه كثيرة جداً، وروى أحاديث بركة الطعام بضعة عشر من الصحابة، وروى أحاديث كلام الشجر وإجابتها حكمه جماعة؛ فمنهم: علي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وأنس وأسامة ويعلى بن مرة وبريدة وجابر رضي الله عنهم، وحديث بكاء الجذع متواتر رواه بضعة عشر من الصحابة، وحديث إجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة، ثم روى أكثر هذه الأحاديث عن الصحابة أضعافهم من التابعين ثم لم تزل رواتها في تزايد، هذا ملخص كلام القاضي وهو الحق، فعلى هذا يكون حكم الشارح بكون تفاصيلها آحاداً لقلة تتبع الروايات أو مبنياً على تقدير التسليم والتنزل عن تواتر كل منها إلى تواتر معنى المجموع؛ لأن الأول مما قد ينكره المنازع بخلاف الثاني.

إن قلت: المتواتر ما سمع من قوم فأين سماع هذه الأحاديث؟ قلت: نظر الكتاب والسماع متساويان في إفادة العلم؛ فإنه إذا بلغك مكتوبات عن قوم واشتملت على مضمون واحد حصل العلم به قطعاً بلا سماع فكذلك كتب الحديث المتفرقة في أقطار الأرض شرقاً وغرباً تفيد العلم القطعي لناظرها، فاحفظ هذه الفائدة الجليلة.

(وقد يستدل أرباب البصائر) جمع بصيرة وهي العقل المهتدي إلى الحق **(على نبوته بوجهين: أحدهما:)** هذا من إفادات الإمام محمد الغزالي وحاصله: أن كماله كمال الأنبياء فهو نبي **(ما تواتر من أحواله قبل النبوة)** من الصدق والأمانة فكانت قريش تقول: إنه لم يكذب قط، وكانوا يلقبونه بالأمين، ومن الوفاء بالعهد حتى أقام على مكانه ثلاثة أيام لرجل قال له: أنا آتيك الساعة، وحسن الخلق، والتجنب عن الأصنام وعادات الجاهلية، وعبادة الحق سبحانه في غار حراء.

(وحال الدعوة) أي: دعوة الناس إلى الإيمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق والاجتهاد باللسان والسنان، ودعوة الملوك الجبابرة كملك غسان وكسرى فارس وقيصر الروم ونجاشي الحبشة ومقوقس مصر وغيرهم، مع أن بعضهم أوعده بالبطش فلم يخف مع قلة أعوانه وأسبابه.

(وبعد تمامها) حين فتح البلاد ودخل الناس في دين الله أفواجاً وأطاع العرب كلهم، وجاءته الهدايا والرسل من ملوك الأطراف؛ فإنه لم يغير أخلاقه من المسكنة والتواضع للفقراء، والشفقة على اليتامى والأرامل، والقناعة بطعام قليل وثوب خشن ومسكن ضيق، كمساكن المساكين، وقد كانت تجلب إليه الأموال العظيمة من الغنائم والخراجات فينفقها على الناس ولا يدخر لنفسه شيئاً حتى توفي ودرعه رهن، وكانت قريش تعلم يوم فتح مكة أنه قاتلهم أجمعين فقال: ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ يَغْفِرُ ٱللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [يوسف: ٩٢].

(وأخلاقه العظيمة) جمع خلق بضمتين، أما سخاوته: فلم يُسأل عن شيء فقال: لا.

وأما شجاعته: فلم يفر قط ولو عظم البأس يوم أحد وحنين، وكان يقوم في صف الحرب قدامهم.

وأما حلمه: فروي أنه جاءه يهودي يسأله ديناً فجلس معه حتى صلى الناس العشاء، فجعلت الصحابة يهدّدونه، فنهاهم النبي ﷺ قالوا: يهودي يحبسك قال: «إن لصاحب الحق مقالاً» فأسلم اليهودي، وقال: كنت أُجرّب حلمه كما في التوراة.

وأما تواضعه: فحسبك أنه خُيّر بين أن يكون نبياً ملكاً أو نبياً عبداً، فاختار أن يكون نبياً عبداً، فإنه دخل عليه رجل فجعل يرتعد من هيبته قال: «لا تخف فإني لست بملك ولكني ابن امرأة تأكل القديد» ولو جمعت أخلاقه لصارت دفاتر من غير أن تحصى كيف وقد قال الله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

(وأحكامه الحكمية) أي: المشتملة على الحكمة من آداب الطهارة والصلاة وقواعد النكاح والطلاق والبيع والهبة والقضاء والشهادة والمواريث وغيرها مما فصّل في الفقه مع أدلته بحيث لو تأمل العاقل فيه علم أن هذا التدبير من أحكم الحاكمين، وقال الإمام الشافعي رحمه الله: لو نظر اليهود والنصارى في كتب الإمام محمد الشيباني لآمنوا بلا شك.

(وإقدامه حيث يحجم الأبطال) الإقدام: التقدم، والإحجام: التأخر والفرار والجبن، والأبطال: جمع بطل بفتحتين وهو الشجاع الذي يبطل دماءَ المقتولين فلا يقتص منه، وصح أن الناس انهزموا عما حوله يوم حنين وهجم عليه العدو فجعل يزجر بغلته عليهم ويقول:

«أنا النبي لا كذب   أنا ابن عبد المطلب»

(ووثوقه) أي: اعتماده **(بعصمة الله تعالى)** أي: حفظه **(في جميع الأحوال)** قد صح أنه كان يأمر بعض الصحابة ليحرسوه الليل فلما نزل: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧] قال: «انصرفوا فقد عصمني الله تعالى» فلم يأمر بحراسته بعد.

(**وثباته على حاله**) من غير جزع واضطراب (**لدى الأهوال**) جمع هول: وهو الخوف: أي: عندها أما الهجرة من مكة إلى المدينة ليلاً والاختفاء في الغار فكان بأمر الله سبحانه؛ لأن القتال كان حراماً عليه والصبر واجباً قبل نزول آية القتال، ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال أبو بكر رضي الله عنه: لو نظر أحدهم إلى قدميه لأبصرنا قال: «ما ظنك باثنين الله ثالثهما؟!» (**بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على الطعن منه**) الجار متعلق بلم يجد (**مطعناً**) مفعول لم يجد (**ولا إلى القدح فيه**) الجار صلة القدح (**سبيلاً**) أي: ثبت أوصاف كماله بحيث لا مطعن فيه للعدو.

ثم لا يخفى أن ما ذكره الشارح هي أحواله الظاهرة، وأما الباطنة فأجلّ وأعظم منها لكنها حجبت عن العوام؛ ولذا قال العارف أبو يزيد البسطامي رحمه الله: لو بدا للخلق من النبي ﷺ ذرة لم يقم لها ما دون العرش (**فإن العقل**) بعد الاطلاع على سيرة الأنبياء الماضيين (**يجزم**) كجزمه في سائر العلوم العادية (**بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله تعالى**) عطف على اجتماع (**هذه الكمالات في حق من يعلم**) الحق تعالى (**أنه**) الضمير (**لمن يفتري عليه**) بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الأوامر والنواهي (**ثم يمهله**) عطف على يجمع (**ثلاثاً وعشرين سنة**) فإن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بُعِث وعمره أربعون سنة، وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح، وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيلمة اليمامي والأسود العنسي وسجاح الكاهنة، فقتل بعضهم وتاب بعضهم، وبالجملة: لم ينتظم أمر الكاذب في النبوة إلا أياماً معدودة. (**ثم يظهر**) يقوي الله سبحانه (**دينه على سائر الأديان**) كماو عده في القرآن، ووقوع الإظهار في بعض الأزمنة والبلاد كاف في صدق الوعد فلا يرد أنه قد يغلب الكفار على بعض بلاد الإسلام، أما غلبة الكفر في أواخر الزمان فهو ثابت بإخبار النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته (**وينصره على أعدائه ويحيي آثاره**) من الكتاب والحديث، وشرائعه من الفرائض والسنن (**بعد موته إلى يوم القيامة**) وبعض هذه الأمور وإن كان للمخالف دعواه في غير الأنبياء لكن مجموع هذه الأمور حجة قاطعة حدسية.

(**وثانيهما**:) هذا المسلك للإمام الرازي وحاصله: أن تكميله تكميل الأنبياء فهو نبي (**أنه ادعى ذلك الأمر العظيم**) أي: النبوة (**بين أظهر قوم**) بضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن، ويقال: هو بين ظهورهم وأظهرهم: إذا كان في وسطهم وهم يحيطون به، ومن زعم أن معنى أظهر قوم أغلب قوم فلم يعرف اللغة (**لا كتاب لهم ولا حكمة معهم**) أي: لا شريعة (**وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع**) من الواجبات والسنن والمحرمات والمباحات (**وأتم مكارم الأخلاق**) من الحياء والجود وصلة الرحم وإكرام الضيف ونحوها؛ أي: أظهرها وعلمها الناس بحيث لا مزيد عليه (**وأكمل كثيراً من الناس في الفضايل العلمية والعملية، ونوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده**) بقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣] (**ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك**) واعلم أن شواهد نبوته صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة فمنها: نصوص التوراة والإنجيل، ومنها: بشارة أهل الكتاب قبل مولده وبعده إلى أن بعث فجحدوه إلا قليل، ومنها: إخبار الكهنة عند مولده وبعثه، ومنها: ما وجد في الكنائس القديمة مكتوباً وفي الأحجار منقوشاً قبل أن يتولد، ومنها: هواتف الجن لأصحابهم من الإنس، ومنها: ما ظهر ليلة مولده؛ من خمود نار مجوسَ، وشق إيوان كسرى، ونزول النجوم، وإضاءة ما بين السماء والأرض إلى غير ذلك مما فصل في التواريخ.

ثم شرع في إثبات أن نبوته عامة وأنه لا نبي بعده بقوله: (**وإذا ثبت نبوته**) والحال (**أنه قد دلَّ كلامه وكلام الله المنزل عليه**) على متعلقه بدل (**أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى كافة الناس**) أي: جميعهم بتشديد الفاء من الكف وهو المنع كان اجتماعهم يمنع خروج فرد عنهم (**بل إلى الجن والإنس**) ففي الحديث: «أرسلت إلى الخلق كافة وختم بي النبيون» رواه مسلم وفي القرآن: ﴿ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] قال: (أرسله إلى الجن والإنس) رواه الدارمي، بل ذهب بعض العارفين إلى أنه

مبعوث إلى الملائكة والشجر والحجر أيضاً آخذاً بقوله: «أرسلت إلى الخلق كافة» ، وبما روي من شهادة الأشجار والأحجار بنبوته.

(**ثبت أنه آخر الأنبياء**) جزاء الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا أن الأئمة الاثني عشرة أنبياء ، وللبزيدية أتباع يزيد بن أنيسة فرقة من الخوارج زعمت أنه سيبعث من العجم نبي بكتاب ، وينسخ هذا الدين بدين الصائبين ، وهذا ضلال وكفر.

فإن قلت: فما تقول في قوله عليه السلام: «سيكون بعدي ثلاثون كلهم يدعي أنه نبي ولا نبي بعدي إلا ما شاء الله؟».

قلت: قال أئمة الحديث: هذا الاستثناء موضوع وضعه محمد بن سعيد الشامي المصلوب صلب على الزندقة ، ولو صحت فمأولة بعيسى عليه السلام ، وما يذكر عن الإمام محمد الغزالي رحمه الله في هذا المقام فافتراء عليه.

(**وأن نبوته لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى**) بل بعض اليهود أيضاً؛ وذلك لأن بعض كل من الفريقين أنكر نبوته رأساً ، والبعض الآخر زعموا أنه مبعوث إلى العرب فقط؛ لأنهم أميون ولا حاجة إلى النبي لأهل الكتاب ، وهذا الزعم منهم باطل؛ لأنه ادعى البعث إلى الناس جميعاً ، والنبي معصوم عن الكذب بإجماع منا ومن أهل الكتاب.

(**فإن قيل:**) اعتراض على كونه خاتم النبيين (**قد رود في الحديث**) كما في «صحيح البخاري ومسلم» وغيرهما (**نزول عيسى عليه الصلاة والسلام بعده. قلنا: نعم**) قد ورد (**لكنه**) أي: عيسى عليه السلام (**يتابع محمداً ﷺ**) فيحكم على شريعته (**لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه الوحي**) أي: لتجديد الشرع أما نفي الوحي مطلقاً فمحتاج إلى دليل (**ونصب أحكام**) جديدة.

فإن قلتَ: قد جاء في «صحيح البخاري ومسلم»: أن عيسى عليه السلام يضع الجزية؛ أي: لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الإسلام ، وهذا حكم جديد.

أجيب: بأن هذا من أخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن قبول الجزية حكم مؤقت إلى نزوله فيكون عدم قبولها من أحكام هذا الشرع، وقد يجاب: بأنه قد ينتهي الحكم بانتهاء علته من غير أن ينسخه شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعدما أعز الله تعالى الإسلام.

(بل يكون خليفة رسول الله ﷺ) سئل شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله أن عيسى عليه السلام يجتهد أو يقلد؟ قال: يأخذ الأحكام عن نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بلا واسطة، ومن العجائب: ما ذكره بعض المنسوبين إلى العلم في كتاب سماه «أنيس الجلساء»: إن الخضر عليه السلام كان يدخل على الإمام أبي حنيفة رحمه الله كل يوم ويأخذ منه الشريعة، فمات الإمام بعد خمس سنين فكان خضر يزور قبره يتعلم منه حتى أكمل علم الشرع في خمس وعشرين سنة أخرى، ثم أمر الله تعالى الخضر عليه السلام أن يذهب إلى الإمام أبي القاسم القشيري ويعلمه ما تعلم عن أبي حنيفة رحمه الله فعلمه في ثلاث سنين ما تعلم من أبي حنيفة في ثلاثين سنة، فصار القشيري وحيد عصره في العلم والكراماتِ، وصنف ألف كتاب ووضعها في الصندوق وأمر تلميذه أن يطرح الصندوق في نهر جيحون ففعل فرأى الماء قد انشق وظهر منه يد لأخذ الصندوق فسأل الشيخ عن هذا السر، فقال: إذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجدها فينزل جبريل عليه السلام ويقول: أمرك الله تعالى أن تذهب إلى نهر جيحون وتركع ركعتين وتقول: يا أمين الصندوق أنا عيسى فأعطني الصندوق فيسلمه إليه فيعمل بمذهب أبي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه. وهذا بهتان عظيم، ولا يشك عاقل في أن روح الله تعالى وكلمته لا ينحط عن درجة المجتهدين.

(ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم) عطف تفسير **(ويقتدي به المهدي)** الإمام الموعود **(لأنه أفضل)** من المهدي **(فإمامته أولى)** في هذا التصحيح نظر، وكذا في دليله؛ لأن المعتمد في أمثاله النقل لا العقل، وعن جابر رضي الله عنه مرفوعاً: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق، ظاهرين إلى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم عليه السلام فيقول أميرهم: تعال صلّ لنا، فيقول: لا إن

بعضكم على بعض أمراء تكرمة الله هذه الأمة» رواه مسلم ، وفي حديث آخر : «يقول المهدي : تقدم فصلِّ بالناس ، فيقول عيسى عليه السلام : إنما أقيمت الصلاة لك فيصلي خلف رجل من ولدي» رواه الطبراني ، وعن أبي سعيد مرفوعاً : «منا الذي يصلي عيسى بن مريم خلفه» رواه أبو نعيم ، وعن عمار بن ياسر رضي الله عنه مرفوعاً : «يا عباس إن الله تعالى ابتدأ هذا الأمر بي وسيختمه بغلام من ولدك يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً وهو الذي يصلي بعيسى» رواه الدارقطني والخطيب ، وقال في «الصواعق» : يصلي المهدي بعيسى كما في الأحاديث ، وأما ما صححه السعد التفتازاني فلا شاهد له ؛ لأن القصد بإمامة المهدي إنما هو إظهار أن عيسى نزل تابعاً لهذه الشريعة ، ثم قال : يمكن الجمع بأن عيسى يقتدي بالمهدي أولاً ؛ لإظهار هذا الغرض ، ثم بعد ذلك يقتدي به المهدي على قاعدة اقتداء المفضول بالأفضل انتهى ، وعندي في هذا الجمع بحث ؛ لأن الحاجة إليه إنما هو عند تعارض الحديثين ، ولم يرد حديث في اقتداء المهدي بعيسى عليه السلام .

(وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِم في بعضِ الأحَادِيث على ما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن عدد الأنبياء فقال : «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً») عن أبي أمامة قال : قال أبو ذر رضي الله عنه : قلت : يا رسول الله كم وفاء عدة الأنبياء؟ قال : «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً ، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جماً غفيراً» رواه أحمد ، وعن أبي ذر رضي الله عنه قال : قلت : يا رسول الله كم المرسلون؟ قال : «ثلاثمائة وبضعة عشر جماً غفيراً» رواه أحمد .

(وفي رواية : «مئتا ألف وألف وأربعة وعشرون ألفاً») وأظن أن الحافظ جلال الدين قال : لم أقف على هذه الرواية ، وقال الجلال المحلي في التفسير : بعث الله سبحانه ثمانية آلاف نبي أربعة آلاف من بني إسرائيل ، وأربعة آلاف من سائر الناس انتهى ، وفي بعض الكتب : ألف ألف ، ورواية أحمد عن أبي ذر رضي الله عنه هو المعتمد .

(والأولى أن لا يُقْتَصَر على عَددٍ في التَّسمِيةِ) أي : في ذكر الأنبياء **(فَقَدْ قالَ اللهُ تعالى : ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾** [غافر : ٧٨]

ولا يؤمَنُ) يؤمن: فعل مجهول من الأمن **(في ذِكْرِ العَدَدِ أن يدْخُلَ فيهم مَن لَيسَ مِنْهُم إن ذكر عدد أكثر من عددهم، أو يخْرُجَ مِنْهم من هُوَ فيهم إن ذكر عدد أقل من عددهم)** والإدخال والإخراج محظوران **(يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن)** وهي أحد عشر في الأصول الحنفية: أولها: إسلام الراوي ولو روى مسلماً ثم مات مرتداً بطل.

ثانيها: عقله الكامل ولو سمع صغيراً ثم روى كبيراً صح.

ثالثها: عدالته وهي رجحان رعايته الدين على رعاية الهوى والاحتماء عن الخسائس كالأكل في الطريق، والصحابة كلهم عدول عند أهل الحق، ويقال: مستور الحال من التابعين وأتباعهم عند الحنفية، وقال الجمهور: لا بد من التعديل، أما من بعدهم: فالتعديل إجماعاً، ويقبل رواية المبتدع إلا أن يكون بدعته كفراً أو يوافق روايته برمته أو يكون داعياً إلى بدعته أو يستحل الكذب كالخطابية.

رابعها: الضبط: وهو تحقيق اللفظ وفهم معناه عند السماع ثم حفظه إلى وقت الرواية، ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم الحاذق، وعن أبي حنيفة روايتان.

خامسها: اتصال الإسناد ولم يعتبره بعض الحنفية، وزعموا أن الثقة إذا رفع الحديث فحسن الظن يقتضي أن الحديث بلغه متصل الإسناد، والمختار عند محققيهم قبول الإرسال من التابعين وأتباعهم فقط، وأما الجمهور فلا يقبلون المرسَل إلا عمن يرسل عن الثقات فقط كالحسن البصري رحمه الله.

سادسها: أن لا يكون الخبر مخالفاً للقرآن، ومثلوه بالحديث الدال على مدة بقاء الدنيا لنص القرآن على أن علم الساعة عند الله تعالى وحده.

سابعها: أن لا يخالف الحديث المتواتر أو المشهور، ومثلوه بحديث القضاء بشاهد ويمين؛ لأنه يخالف قوله عليه السلام: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» وهو مشهور.

ثامنها: أن لا يكون في حادثة يقتضي العادة شهرته كحديث انتقاض الوضوء بمس الذكر وحمل الجنازة؛ فإنه لو صح لم يروه الآحاد لعموم البلوى.

تاسعها: أن لا يكون متروك الاحتجاج به في عهد الصحابة مع اختلافهم في المسألة كحديث وجوب الزكاة في مال الصبي؛ فإن الصحابة اختلفوا فيه ولم يحتج أحدهم بالحديث فعلم أنه ليس بحديث.

عاشرها: أن لا ينكره الراوي ولا يعمل بخلافه كحديث بطلان نكاح المرأة بلا إذن الولي رواه الترمذي عن عروة عن عائشة رضي الله عنه، ثم سأل بعضهم الزهري عنه فلم ينكروه، وحديث غسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب مروي عن أبي هريرة رضي الله عنه، وثبت عنه الاكتفاء بثلاث.

الحادي عشر: أن لا يعمل الصحابي بخلاف الحديث مع عدم خفاء الحديث كحديث إخراج الزاني عن وطنه سنة؛ فإن عمر وعلياً رضي الله عنهما لم يرضيا بالنفي بعدما نفى عمر رضي الله عنه رجلاً فلحق بالروم مرتداً، فلو كان النفي حداً لم يتركاه كالجلد ولو ارتد المجلود، ولأهل الحديث شروط وكلام في بعض الشروط المذكورة ومحل استقصائها كتابنا «كوثر النبي عليه السلام».

(**ولا عبرة**) أي: لا اعتبار (**بالظن في باب الاعتقاديات**) لأن الحق سبحانه ذمّ قوماً يعتقدون بظنونهم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦] وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٨] بل الظن إنما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجباً، وعندنا في إطلاق نفي العبرة نظر؛ لأن المشائخ ذكروا الظنيات في عقائدهم كتفاضل الملك والبشر، والسلف نقلوا الأحاديث الأفراد في أحوال المعراج والقبر والجنة والنار مع أنه لا حظّ للعمل فيها، فلو لم يعتقدها كان روايتها عبثاً ووجودها وعدمها متساوياً وذا باطل، بل الحق أن المذموم هو الظن الفاسد أو الظن فيما يمكن فيه اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحدته وصدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، أما الظن بحكم الدليل الظني مع عدم إمكان تحصيل اليقين فغير مذموم فاحفظه، فكثيراً ما يقع فيه الخطأ عن النحارير.

ومما يؤيد ما ذكرنا: أن أبا البركات النسفي أورد سؤالاً على أن خبر الواحد لا يفيد اليقين ، وتقريره: أن الأحاديث الأفراد في الأحكام الآخرة لا حظ لها إلا في العلم ، ثم أجاب بأن عقد القلب عليها نوع من العمل؛ لأن العقد مغائر للعلم؛ أما أولاً: فلأن المقلد يعتقد بلا علم إذ العلم ضروري أو استدلالي وهو عارٍ عنهما ، وأما ثانياً: فلأن الكفار المعاندين كان لهم علم بلا عقد قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] انتهى ملخصاً.

(خصوصاً) يريد أن خبر الواحد لا يعتبر في العقائد ولا سيما مثل هذا الخبر؛ لاشتماله على الموانع عن العبرة كما فصّلها بقوله: **(إذا اشتمل)** خبر الواحد **(على اختلاف رواية)** كما سبق من رواية: «مائة ألف» و«مائتي ألف» وقد تقرر أن الاختلاف يوجب التشكيك المتعارض **(وكان)** عطف على اشتمل **(القول بموجبه)** بفتح الجيم؛ أي: بما يوجبه الخبر الواحد ويقتضيه **(مما يفضي)** الإفضاء: رسانيدن **(إلى مخالفة ظاهر الكتاب)** وهو قوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨] **(وهو)** أي: ظاهره **(أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ)** إن قلت: فيجب ترك الاقتصار ولا يصح قول المصنف رحمه الله: والأولى أن لا يقتصر؟

قلنا: مخالفة الكتاب أمر محتمل غير ثابت؛ أما أولاً: فلأن عدم ذكر القصص لا يستلزم عدم ذكر عددهم مجملاً ، وفي إقحام الشارح لفظ (ظاهر) إشارة إليه ، وأما ثانياً: فلأنه يحتمل تأخر الحديث عن الآية.

(ويحتمل) عطف على يفضي **(مخالفة الواقع)** مع كون المخالفة خطراً في هذا المقام **(وهو عدّ النبي من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء بناءً)** علةً لقوله: يحتمل أو مخالفة أو عد فافهم **(على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله)** أي: معناه **(لا يحتمل الزيادة والنقصان)** إن قيل: كثيراً ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل في قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] ، وفي قوله عليه السلام: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»؟

قلت: فسروا بالمعنى المجازي ، والشارح أراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقي.

(وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى؛ لأن هذا) أي: الإخبار والتبليغ **(معنى النبوة والرسالة)** قيل: لف ونشر؛ لأن النبي من ينبىء: أي: يخبر ، والرسول من يبلغ وهي نكتة جيدة.

(صادقين ناصحين للخلق) أي: يطلبون الخير لهم **(لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة ، وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب)** في التبليغ وغيره **(خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة)** فإن العصمة فيها أظهر ، والألفاظ الثلاثة متقاربة جمعها للإيضاح ، واحترز بها عن نحو: جاء زيد ، وذهب عمرو **(وأما عمداً)** فالظاهر من كلامه أنه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ أو غيره ، ولكن المطابق لكلام المتكلمين وكلامه في مصنفاته أنه تفصيل الكذب في التبليغ ، وأما الكذب في الأمور الدنيوية فكسائر الذنوب وهو مختار الخيالي المدقق **(فبالإجماع)** وأيضاً: المعجزة تدل على صدقه في كل ما يبلغ **(وأما سهواً فعند الأكثرين)** أي: ذهب الجمهور إلى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً ، ومنهم: الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، وينسب الخلاف إلى القاضي الباقلاني بناءً على أن المعجزة إنما تدل على صدقه فيما قصد تبليغه ، وقال بعض العلماء: إن الباقلاني لا ينكر العصمة ولكنه يقول: حجة العصمة هو الإجماع والنصوص لا المعجزة ، واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقاً في التبليغ وغيره سهواً وعمداً ، وادعى إجماع السلف عليه؛ لأنهم كانوا يبادرون إلى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العمد والسهو؛ ولأن من عرف الكذب منه فات الوثوق بحديثه ، وهذا ينافي حكمة النبوة.

(وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) أي: ما سوى الكذب في التبليغ **(تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع)** قال عياض: تعاضدت الأخبار عليه ولم ينقل نبوة في كافر واستدل بعضهم بأنه يوجب حجة الكفار عليهم **(وكذا عن تعمد الكبائر)** أي: بعد النبوة ، والمراد بها غير الكفر

(**عند الجمهور**) وهم ما سوى الحشوية (**خلافاً للحشوية**) بفتح الحاء وسكون الشين وفتحها: قوم من المبتدعة، وفي وجه تسميتهم خلاف، وقيل: لأنهم مجسمة والجسم محشو؛ أي: مملوء، وقيل: نسبوا إلى الحشاء وهو الجانب؛ لأنهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري فأنكر كلامهم، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة؛ أي: جانبها، وقيل: لأنهم يعتمدون الرواية بلا تحقيق، والحشو فضول الكلام، وقيل: نسبوا إلى حشوة من قرى خراسان.

(**وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع**) وهو مذهب جمهور الأشاعرة قالوا: العصمة عما سوى الكذب في التبليغ لا تعرف بالعقل؛ لأن المعجزة إنما تدل على تصديقهم في التبليغ وحده، بل إنما تعرف بالنصوص والإجماع قبل ظهور المخالفين، وهو مختار القاضي الباقلاني (**أو العقل**) وهو مذهب بعض الأشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلين بأن ظهور الكبيرة ينفر الناس عنهم وهذا ينافي حكمة الإرسال، وهو مختار الأستاذ أبي إسحاق.

وأورد عليه: أن التنفير في الظهور لا في الصدور، والصدور لا يستلزم الظهور.

(**وأما**) صدور الكبيرة بعد النبوة (**سهواً**) وكذا على سبيل الخطأ في الاجتهاد (**فجوزه الأكثرون**) وفي «شرح المواقف» و«المقاصد»: المختار خلافه، وحكى القاضي عياض الإجماع على العصمة عن الكبائر بلا قيد عمداً وسهواً (**وأما الصغائر**) بعد النبوة (**فتجوز عمداً عند الجمهور**) ومنهم إمام الحرمين (**خلافاً للجبائي وأتباعه**) من المعتزلة، وقد تبع الشارح هنا صاحب «المواقف» وفيه قصور؛ لأن منع الصغيرة عمداً مختار مذاهب الأشاعرة كما في «شرح المواقف» وهو مختار الشارح في «التهذيب» و«شرح المقاصد»، والجبائية قالوا: لا يصدر الصغيرة إلا على سبيل سهو أو خطأ في الاجتهاد، وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام: يجوز صدور الصغيرة عمداً بشرط أن ينبهوا عليها فينتهوا عنها.

(**وتجوز**) الصغائر (**سهواً بالاتفاق**) هذا مذهب أكثر الأشاعرة وأكثر المعتزلة كذا في «شرح المواقف»، وبعض المشائخ على المنع فدعوى الاتفاق محل

نظر ، وقال القاضي عياض: ذهب طائفة من محققي الفقهاء والمتكلمين إلى العصمة عن الصغائر كالعصمة عن الكبائر للاختلاف في الصغائر وإشكال تمايزها عن الكبائر ، ولأن المعلوم من السلف الاقتداء بكل ما صدر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والاحتجاج به انتهى **(إلا ما يدل على الخسة)** بالكسر؛ أي: لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة إلى الخساسة والرذالة لا عمداً ولا سهواً؛ لأنها توجب نفرة الناس عنه **(كسرقة لقمة)** قيل: السرقة من الكبائر. أجيب: بأن الكبيرة هي السرقة الموجبة للقطع ، ونصابها عشرة دراهم عند الإمام الأعظم، وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله **(والتطفيف)** هو عدم تعديل الكيل والوزن في الأخذ والعطاء **(بحبة)** بوزن حبة ، **(لكن المحققين)** ممن ذهب إلى تجويز الصغائر عمداً وسهواً **(اشترطوا أن ينبهو عليه)** أي: يخبرهم الحق سبحانه بأن هذا لا يليق **(فينتهوا عنه)** من الانتهاء ، أو من التنبه، والمراد: تركها والاستغفار عنها **(هذا)** إشارة إلى ما ذكره بقوله: وكذا عن تعمد الكبائر إلى هٰهنا **(كله بعد الوحي ، وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة)** عند أكثر أهل السنة وجمع من المعتزلة. كذا في «شرح المواقف».

(وذهب المعتزلة) وبعض أهل السنة **(إلى امتناعها؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم)** أي: اتباع النبي **(فيفوت مصلحة البعثة)** وهي اقتداء الأمة به.

(والحق) عند الشارح في العصمة قبل النبوة **(منع ما يوجب النفرة)** ولو كان صادراً عن آبائهم **(كعهر الأمهات)** العهر: الزنا **(والفجور)** أي: الزنا في الأنبياء بقرينة ما بعده ، والمطابق لكلام «شرح المواقف» الزنا في الآباء ، وقد يفسر بفجور الأمهات لكن الحمل على التأسيس أولى من التأكيد ، ثم لا يخفى أن كلام الشارح هذا يحتمل أن يكون تأييداً لمذهب المعتزلة فيكون الحق عنده منع الكبائر مطلقاً.

(والصغائر الدالة على الخسة) وهذا مختار بعض المحشين ، ويجوز أن يكون كلاماً مستأنفاً ، وهذا الذي اختاره الشارح منسوب في «المواقف» إلى بعض المعتزلة.

إن قلت: كيف جاز من الشارح وبعض أهل السنة نفي المنفرات بناءً على أنها تنافي حكمة البعثة، وهذا قول بالقبح العقلي والأشاعرة لا يقولون به وإنما هو مذهب المعتزلة؟

قلت: هذه كلها نكات بعدا لوقوع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقع لا نكات قبل الوقوع حتى تكون دليلاً مستقلاً في إثبات الحكم بحسب العقد المحض.

(ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده) سهواً أو عمداً **(لكنهم جوزوا إظهار الكفر)** إشارة إلى حماقتهم في الإفراط والتفريط حتى لم يجوزوا الصغيرة قبل الوحي ولو سهواً، وجوزوا إظهار الكفر حال النبوة **(تقية)** أي: خوفاً من الأعداء على وزن فعيلة، والتقية: من أعظم أصولهم وبنوا عليها كل ما صدر عن علي رضي الله عنه وأولاده الأئمة العظام من الثناء على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتهما والسكوت عن منازعتهما، وفسروا به قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ونقلوا عن جعفر الصادق رحمه الله أنه قال: التقية ديني ودين آبائي، ولا يخفى على عاقل أن إظهار خلاف الحق خوفاً يمنع الوثوق بأقوالهم وأفعالهم، بل المعلوم من أحوال الأنبياء عليهم السلام وكمل أتباعهم هو إعلان الحق على رغم أنف الملوك والجبابرة مع قلة الأعوان وكثرة الأعداء.

بقي ههنا تنبيهان: **التنبيه الأول**: المذكور في كلام الشارح هو مذهب عامة المتكلمين، وخالفهم جمهور جمع من العلماء، فذهبوا إلى العصمة عن الصغائر والكبائر قبل الوحي وبعده وهو مختار أبي المنتهى شارح «الفقه الأكبر»، والشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي، وقال بعض المشائخ: زلات الأنبياء بسبب زيادة قربهم إلى الله سبحانه، وفي «تفسير النسفي»: إن أئمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على أفعال الأنبياء؛ لأنها نوع ذنب، ويقولون: فعل الفاضل وترك الأفضل فعوتبوا عليه؛ لأن ترك الأفضل منهم كترك الواجب من الغير، وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي: الأنبياء أحقّ بالعصمة من الملائكة؛ لأن الأمم مأمورون باتباع الأنبياء لا الملائكة.

واختار القاضي عياض عصمتهم بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ، ونسبه إلى طائفة من المحققين، وقال: قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة، والصحيح إن شاء الله تعالى: تنزيههم من كل عيب انتهى كلام القاضي، وزبدة مستدلاتهم: أن النبي إذا نهى عما فعل صار مطعناً للناس وكان فعله عذراً للعوام.

إن قلت: فهذه العصمة مذهب الشيعة؟ قلت: أولاً: لا بأس في الاتفاق الاتفاقي؛ إذ مقصود المشائخ اتباع الحق لا وفاق الشيعة، وثانياً: أن بين الفريقين بعد المشرقين؛ لأن الشيعة على تجويز الكفر تقية.

إن قلت: ذكر بعض الفقهاء أن من ذهب إلى عصمة الأنبياء عن المعاصي فهو كافر؛ لأنه ردّ النصوص كقوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه: ١٢١] واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا.

أجيب: بأن الحق سبحانه وتعالى سمى ترك الأفضل منهم معصية؛ لعلو شأنهم وعظم رتبتهم، ولا يجوز هذه التسمية من غيره؛ لأن الملك إذا عاتب وزيره بخطاب خشن لم يجز للسوقي أن يخاطبه بذلك الاسم، والله سبحانه أعلم.

التنبيه الثاني: استدل الإمام الرازي وأتباعه على عصمة الأنبياء عن الكبيرة مطلقاً والصغيرة عمداً بوجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤] والمذنب ظالم، لا يقال: المراد عهد الإمامة؛ لأنا نقول: لو سلم فعهد النبوة أولى.

ثانيها: وجوب اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم.

ثالثها: يلزم أن يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ﴾ [الأحزاب: ٣٠].

رابعها: الفاسق مردود الشهادة فيلزم تكذيبهم.

خامسها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب أو ندب، فيكون زجرهم مشروعاً وهو باطل إجماعاً؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

سادسها: العاصي يستحق العذابَ بالنصوص، وكون النبي يستحقه باطل إجماعاً.

السابع: قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سبأ: ٢٠] فإن خرجت الأنبياء عن الفريق لزم تفضيل غيرهم؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣].

الثامن: قد ذم الله سبحانه الذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم، وكون النبي مذموماً باطل إجماعاً.

التاسع: قوله تعالى بعد ذكر الأنبياء: ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ [الأنبياء: ٩٠] والجمع المعرف باللام عام، فيعم كل خير من فعل وترك.

العاشر: قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [ص: ٨٢]، وقال في إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم ﴾ [ص: ٤٦]، وفي يوسف: ﴿ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [يوسف: ٢٤]، وبعض هذه الوجوه وإن خص بعض المطلوب لكن مجموعها يدل عليه، بل بعضها يعطي العصمة عن الصغيرة بالسهو أيضاً فتأمل.

(إذا تقرر هذا) أي: عصمة الأنبياء بعد الوحي، وعندنا في هذا التفريع نظر؛ لأن الشارح رحمه الله قد توسع في بيان العصمة سابقاًحتى جوز الصغائر عمداً، ورجح صدور الكبيرة سهواً ثم تضايق في التفريع حتى لم يجوز إلا ترك الأولى وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة، فهذا التفريع إنما يناسب مذهب من يدقق في عصمتهم حتى لا يجوز الصغيرة سهواً، ويمكن أن يجابَ بوجهين: أحدهما: أنه ضيق في التفريق رعاية للأدب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض الصحابة والسلف على أحسن التأويلات وإن كان صدور الصغائر والكبائر جائزاً عنهم.

ثانيهما: أن الشارح رحمه الله اختار بقوله: والحق منع ما يوجب النفرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بناء على أنهما من بعد الوحي من المنفرات، كما هو مذهب بعض المشائخ..

(فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب أو معصية؛ فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود) فقد صرح غير واحد من الأئمة بأن نسبة الرواة إلى الكذب أو الخطأ أولى من نسبة الأنبياء إلى المعاصي؛ فمنه: ما روي أن النبي ﷺ كان يحضر مع المشركين إذا استلموا الأصنام. قال الإمام أحمد: موضوع.

ومنه: ما روي أن النبي ﷺ نظر إلى زينب فاستحسنها ، فعرف ذلك زوجها زيد فطلقها ، فتزوجها النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ومنه: ما روي أن النبي ﷺ قرأ (سورة النجم) فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة وهي أصنام الكفار أجرى مدحها على لسانه ففرحت قريش.

ومنه: ما روي أنه شك في عصمة عائشة رضي الله عنها بعدما نزل القرآن بها فلم يستيقن إلى أن رأى صفوانَ مجبوباً يوم صعد شجرة فنزعت الريح إزاره.

ومنه: ما روي عن يوسف عليه السلام همّ بالفاحشة حتى جلس بين رجلي زليخا ، والحق: أنه رأى البرهان فلم يهم. هكذا استفاده صاحب «الفتوحات المكية» عن يوسف عليه السلام في الرؤيا.

ومنه: ما روي أن داود عليه السلام استحسن امرأة وزيره فأرسله للحرب مرة بعد أخرى ليقتل فقتل فتزوجها ، ولكن في هذا المقام بحث: وهو أن الحكم بالرد ليس على إطلاقه بل إذا لم يصح الإسناد أو لم يقبل التأويلات؛ فإن بعض أحاديث هذا الباب مروي بسند صحيح مع قبوله التأويل الفصيح ، فالمسارعة إلى الرد غير مرضية.

قال الشيخ جلال الدين السيوطي: قد وقع للإمام الرازي والقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين والإمام ابن فورك والقاضي عياض والإمام الغزالي رحمهم الله وآخرين أجلاء إنكار أحاديث صحيحة حتى ما رواه البخاري ومسلم اعتماداً على صعوبة الظاهر ، مع قبول التأويل ، وتعجب منهم أئمة الحديث انتهى مختصراً؛ فمن ذلك: قوله تعالى: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات» وفسرت بقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] ، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾

[الأنبياء: ٦٣] ، وقوله حين سئل عن زوجته: هذه أختي ، وهذا حديث صحيح الإسناد ، وأوله المحدثون بأنها سميت كذبات؛ لأنها في صورة الكذب فهي من معاريض الكلام.

(وما كان بطريق التواتر فمصروف عن الظاهر) كقول إبراهيم عليه السلام مشيراً إلى الكواكب: ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ [الأنعام: ٧٦] وتأويله أن همزة الاستفهام محذوفة ، والمعنى: أهذا ربي بزعمكم؟ ، كقوله حين قيل له: أنت كسرت الأصنام: ﴿ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ ﴾ [الأنبياء: ٦٣] ، والتأويل: أن تعظيم الكفار الصنم الأضخم أغضبه وحمله على الكسر ، أو أنه أراد بالكبير نفسه؛ لأنه كان أعظم بدناً منها. **(إن أمكن)** الصرف عن الظاهر **(وإلا)** أي: وإن لم يمكن **(فمحمول على ترك الأولى)** نحو: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه: ١٢١] وقول موسى عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي ﴾ [القصص: ١٦] وقال غير واحد من الأئمة: سمى الله ترك الأولى منهم عصياناً لعظم منزلتهم كما قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين ، واستغفار الأنبياء من ترك الأولى هضماً لنفوسهم ، وإلا فليس من الذنب ولا عقاب عليه **(أو كونه قبل البعثة)** كما قيل في أكل آدم عليه السلام الشجرة ، وكما قيل في إخوة يوسف عليه السلام على تقدير أنهم أنبياء ، لكن بعض العلماء صحح أنهم ليسوا بأنبياء ، والله أعلم بالصواب. **(وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة)** كـ «شرح المواقف» و«المقاصد» و«شفاء» القاضي عياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق ، بهذا المقام ، ولنذكر نبذة أخرى.

(وأفضل الأَنْبِيَاءِ مُحمَّد عليهِ السَّلامُ؛ لقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ الآية) أي: تممم الآية: ﴿ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠] **(ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين؛ وذلك)** أي: كمالهم في الدين **(تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه)** لا يخفى أن الدليل خطابي؛ لأن كلتا المقدمتين في حيز المنع؛ أما الأولى: فلما قرره القوم من أن الخيرية كثرة الثواب ، والثواب فضل من الله تعالى ، ولا يلزم أن يكون على حسب الطاعة.

وأما الثانية: فلأنه . . . . .[1].

وعندنا في الاستدلال وجهان: أحدهما: الإجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من أهل السنة بل من أهل القبلة كلهم.

ثانيهما: الأحاديث المتظاهرة كقوله عليه السلام: «إن الله فضلني على الأنبياء، وفضل أمتي على الأمم» رواه الترمذي، وقوله: «أنا سيد الناس يوم القيامة» رواه مسلم، وقوله: «أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر» رواه الترمذي والدارمي، وقوله: «إذا كان يوم القيامة كنت إمام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر» رواه الترمذي، وأمثالها كثيرة.

إن قلت: صح أن يهودياً قال: والذي اصطفى موسى على البشر فلطمه أنصاري فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «لا تخيروني على موسى»، وقال: «لا تفضلوا بين الأنبياء» رواهما البخاري ومسلم، وفي الحديث: «من قال: أنا خير من يونس فقد كذب» رواه البخاري، وصحّ أنه جاء رجل وقال: يا خير البرية فقال: «ذاك إبراهيم».

قلنا: أصل التفضيل بين الأنبياء قطعي؛ لقوله تعالى: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥].

وأما هذه الأحاديث: فأجيب عنها بوجوه: أحدها: أنها منسوخة، وفيه أن الخبر لا ينسخ.

ثانيها: أنها قبل أن يعلم أنه أفضل الكل، وفيه: أنه يلزم الكذب، ويجاب بأن المعنى: أن الحكم هكذا في ظني، فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع.

ثالثها: أنه قال ذلك تواضعاً، وفيه ما في السابق، ويجاب بأنه إنشاء للتواضع، والإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعله سقط من الناسخ.

رابعها: أنه نهى عن التخير الذي يؤدي إلى تنقيص المفضل عليه وإهانته.

خامسها: أنه أراد بالنهي استواءهم في النبوة وعدم تفاضلهم فيها، ويخص حديث يونس بجواب سادس؛ وهو أن قصته مما يوهم قلة صبره، فنهى المسلمين أن يزعم بعضهم أنه أقوى صبراً منه، ويدل عليه رواية: «لا يقولن أحدكم: أنا خير من يونس».

(والاستدلال بقوله عليه السلام: «أنا سيد ولد آدم») السيد: الرئيس من سادهم سيادة بالكسر وسيدودة، وهو فعيل عند الكوفيين، وفيعل عند البصريين، واستدل الأولون بوجهين: أحدهما: أن السيد يجمع على سادة وفيعل لا يجمع على فعلة بخلاف فعيل كسري وسراة، وإن لم يكن لهما ثالث.

ثانيهما: أن السيد يكسر على سيائد بالهمزة، والقاعدة: أن حرف العلة إن كان متحرك الأصل لم يقلب بعد ألف الجمع همزة نحو: مفاوز جمع مفازة على مفعلة، وإلا قلب نحو صحائف جمع صحيفة، واحتج البصريونَ: بأن قلب الواو وإدغامها في الياء لا يكون إلا إذا كان الثاني متحركاً، والولد بالضم فسكون: جمع ولد بفتحتين، واحد وجمع يطلق على الابن والبنت. **(ولا فخر)** أي: لا أقول هذا فخراً ولكن تبليغاً للحق، والحديث رواه الترمذي عن أبي سعيد **(ضعيف؛ لأنه لا يدل عل كونه أفضل من آدم بل من أولاد آدم)** وأجيب بوجوه: أحدها: أن هذا خلاف ما يفهمه أهل اللسان؛ فإنهم يستعملون ولد آدم بمعنى نوع الإنسان.

ثانيها: أن في ولد آدم من يفضل عليه كإبراهيم وموسى، ولكن التفضيل محل نظر؛ إذ قيل: آدم أفضل الكل بعد نبينا ﷺ.

ثالثها: أن للحديث تتمة موضحة للمطلوب هو قوله: «وما من بني آدم فمن سواه إلا تحت لوائي».

(والملائكة) جمع ملأك بسكون اللام وفتح الهمزة، والتاء لتأنيث الجمع، وملأك مقلوب مألك من الألوكة وهي الرسالة؛ لأن الله تعالى يرسلهم إلى

الأنبياء وإلى المصنوعات؛ لتدبيرها بأمره سبحانه ، وهذا مختار الكسائي والجمهور ، وقال ابن كيسان: ملأك مشتق من الملك بزيادة الهمزة؛ لأن الله تعالى جعلهم مالكين للأمور ، وقال أبو عبيدة: ملأك مصدر ميمي بمعنى مفعول من لأك: إذا أرسل ، وأنكر صاحب «القاموس» هذه اللغة.

واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة؛ فأهل السنة على أنهم أجسام لطيفة نورانية ، وقال الحكماء: جواهر مجردة ، ودليلنا: النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم إليها ومشاهدة الأنبياء إياهم ، وزعمت النصارى أنهم أرواح الصالحين المفارقة عن الأبدان.

ومن مهمات المسائل: التفرقة بين الملك والجن والشياطين ، فالصحيح: أن الملك نوع شريف مجبول على الخير والطاعة ، والجن نوع مغاير للملك في الماهية من شأنه الخير والشر والثاني أغلب ، والشيطان كل خبيث ومتمرد من الجن ، وأيضاً: الجن ذكور وإناث متناسلون مكلفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بني آدم ، بخلاف الملك فهذا هو الفرق من حيث العوارض ، وأما من حيث المادة؛ فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «خلقت الملائكة من نور ، وخلق الجن من مارج من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم» رواه مسلم ، والمراد بالنور مادة نورانية ألطف وأشرف من النار ، واختار جمع ومنهم القاضي البيضاوي أن قسماً من الملك خلقوا من نار ، وأجاب عن حديث عائشة رضي الله عنه بأن المراد بالنور هي النار المصفاة اللطيفة ، وشنع عليه جلال الدين السيوطي في هذا التأويل تشنيعاً كثيراً ، وقال: هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث.

(عِبَادُ اللهِ تعالى العَامِلُونَ بأمرِهِ) يريد أنهم معصومون ، وقد اختلف في عصمتهم فالمختار أنهم معصومون عن كل معصية ، وقال بعض العلماء: العصمة خاصة بالمرسلين والمقربين منهم ، وقال أبو المعين النسفي في «عقيدته»: أما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من أهل النار كإبليس ، وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب ، ودليله: قصة هاروتَ وماروتَ انتهى ، وقال القاضي: الصواب عصمة جميعهم.

(**على ما دلّ عليه قوله تعالى:**) ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ ﴾) أي: لا يسبق قولهم قوله، فلا يتكلمون إلا إذا أمرهم بالتكلم، (﴿ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٧]) في تقديم الجار أنهم لا يعملون إلا بما أمرهم الله سبحانه، والآية نزلت في خزاعة حيث قالوا: الملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون، فلا يرد أنه يجوز أن تكون الآية في عيسى وعزير عليهما السلام رداً على اليهود والنصارى حيث زعموا الولدية فيهما، ولو ابتدأ الشارح الآية من قوله: ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٦] كان في غاية الحسن.

إن قلت: ما بعد الآية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

أجيب: بأنه على سبيل الفرض كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴾ [الحاقة: ٤٤ ـ ٤٥].

إن قيل: قال ابن عباس رضي الله عنه وقتادة في تفسير الآية: إن إبليس دعا إلى طاعة نفسه فتحقق الوعيد فيه.

قلت: لو صح الرواية فهي معارضة بأقوال غيرهما من الأئمة، وقال الله تعالى: ﴿ وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٩] الاستحسار: الإعياء والتعب من العمل الكثير وبالفارسية مانده وشست شدن، وقال الأئمة: العبادة لهم كالتنفس لبني آدم، وللخصم أن يقول: إن الآية خاصة بالمقربين كما يدل عليه قوله: ﴿ وَمَنْ عِندَهُ ﴾.

(**وَلا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ ولا أُنُوثةٍ؛ إذ لم يرد بذلك نقل**) أما التذكير في الضمائر وإسناد الأفعال فكما في الأسماء الإلهية؛ وذلك لشرافة التذكير (**ولا دلّ عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى فمحال باطل، وإفراط**) أي: تجاوز عن الحق في جانب الكمال (**في شأنهم**) لأنه رفعهم عن العبودية إلى الولدية (**كما أن قول اليهود: إن الواحد فالواحد**) الفاء: للتعقيب؛

أي: بعد الواحد منهم **(قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ)** هو تبديل الصورة إلى صورة أقبح منها كمسخ البشر قردة وخنازير في الأمم الماضية **(تفريط)** هو التجاوز في الحق في جانب النقصان **(وتقصير)** عطف تفسير **(في حالهم. فإن قيل: أليس قد كفر إبليس وقد كان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم؟)** في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤] والأصل في الاستثناء هو المتصل والمنقطع مجاز.

(قلنا: لا) أي: ليس من الملائكة (﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ﴾) أي: خرج (﴿عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠]) أي: سجود آدم عليه السلام، وهذا اقتباس وإشارة إلى أن كونه جنياً ثابت بالنص **(لكن لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً)** بين ملائكة لا يحصى عددهم **(مغموراً)** أي: مستوراً ومستغرقاً **(فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليباً)** والحاصل: أنه كان مأموراً مع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة؛ لأن التغليب باب شائع في العرب كالقمرين والعمرين.

وأجيب أيضاً: بأن الاستثناء منقطع، والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب.

واعلم أن العلماء اختلفوا في أن إبليس ملك أو جني؟ فالمشهور والصحيح: هو الثاني ولهم عليه دلائل؛ **فالدليل الأول**: قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ﴾ [الكهف: ٥٠].

أجيب بوجوه: أحدها: كان في علم الله مسخه جنياً كقوله: ﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤].

ثانيها: كان بمعنى صار.

ثالثها: أن الجن بالمعنى اللغوي؛ أي: المستور عن أعين الناس، وسمى الملائكة جنة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨] رداً على من قال: الملك بنات الله سبحانه.

رابعها: أن صنفاً من الملك يسمون الجن، ويروى عن ابن عباس رضي الله عنه قال: كان من سكان الأرض وهم يسمون بالجن، وعنه قال: كان خازناً على الجنة وخزانها تسمى بالجن، وفي صحته الروايتين نظر.

والدليل الثاني: أنه لا نسل للملائكة ولإبليس نسل؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الكهف: ٥٠].

وأجيب بوجوه: أحدها: عن ابن عباس رضي أن ضرباً من الملائكة يتوالدون أيضاً، يقال لهم: الجن، وقال السيوطي: لم أقف عليه وهذا إنكار منه.

ثانيها: أن ذريته بمعنى أتباعه.

ثالثها: أنه مسخ عن صورة الملك فصار له نسل بعد المسخ.

والدليل الثالث: النصوص الناطقة بأن الملائكة من النور وإبليس من النار.

وأجيب بوجوه: أحدها: أن بعض الملائكة من النار، ولا شك أن النار نور.

ثانيها: أن النار التي خلق منها إبليس بمعنى النور كما في قول موسى: ﴿إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا﴾ [طه: ١٠] أي: نوراً.

وذهب جماعة إلى أنه من الملائكة مستدلين بوجوه: أحدها: أنه مروي عن علي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وغيرهم رضي الله عنهم، وفي صحة الرواية عنهم بحث.

ثانيها: أنه عذب على ترك السجود مع أن الأمر للملائكة.

أجيب: بأنه كان مأموراً معهم لكن لم يذكر تغليباً أو اكتفاء بذكر الأكابر عن ذكر الأصاغر كما أن النساء مكلفات مع أن ظواهر الخطابات للرجال.

ثالثها: الاستثناء، وقد أجاب عنه الشارح.

رابعها: حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: بكى جبريل، فسأله النبي ﷺ قال: ما أدري لعلي أبتلى بما ابتلي به إبليس وكان من الملائكة» رواه الطبراني، قلت: قال السيوطي سنده ضعيف.

إن قلت: ما تحقيق هذا الكلام؟ قلت: الصحيح أنه من الجن كما اختاره جلال الدين السيوطي مع حذاقته بالأحاديث، وقوله تعالى: ﴿ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] نص فيه، وما قيل في تأويله تكليف بارد، وما حكي عن الصحابة من كونه ملكاً فأنكره القاضي عياض، والله سبحانه أعلم.

(وأما هاروت وماروت) استدل المخالف بقصتهما من وجهين: أحدهما: ما روي أن الملائكة افتخرت بطاعاتهم على بني آدم عند الله سبحانه، فقال الحق سبحانه: إني ركبت فيهم الشهوات، فقالوا: لو ركبتها فينا ما عصيناك فقال: اختاروا منكم فاختاروا ملكين هاروت وماروت، فركب فيهما الشهوة وأهبطا إلى الأرض حاكمين ببابل ـ بلدة بالعراق ـ فعشقا امرأة يقال لها: زهرة، فحملتهما على الزنا وشرب الخمر فخيرهما الله سبحانه بين عذاب الدنيا والآخرة فاختارا عذاب الدنيا؛ لأنه أسهل فهما منكوسان يعذبان إلى ما شاء الله سبحانه، وقد روى أهل الحديث هذه القصة بأسانيد كثيرة عن الصحابة.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] ذم الله سبحانه اليهود بأنهم اتبعوا علم السحر المنقول من تعليم الشياطين وهاروت وماروت، وقد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ [البقرة: ١٠٢] فعلم أن تعليمه كفر.

(فالأصح أنهما ملكان) بفتح اللام إشارة إلى دفع جوابين ذكرهما بعض الأفاضل؛ فأحدهما: أنهما ملكان بكسر اللام، وقد قرىء: ﴿وَمَا أُنزِل على المَلِكين﴾ بكسرها، وعن الحسن البصري رحمه الله: أنهما رجلان من أهل باب، ووجه الدفع: أن هذه القراءة شاذة، والمتواتر فتح اللام، والجواب بأنه مجاز عن صلاحهما تكلف.

وثانيهما: أنهما شيطانان ببابل، وتفسير الآية أن ما أنزل نفي، والملكين جبريل وميكائيل؛ أي: لم ينزل عليهما السحر كما زعم اليهود، وهاروت

وماروت عطف بيان للشياطين ، وهذا الوجه مروي عن ابن عباس رضي بالإسناد ، ووجه الدفع : أنه خلاف المشهور .

(**لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة**) أما الآثار المروية في قصة زهرة؛ فقال الإمام الرازي والقاضي عياض والقاضي البيضاوي : موضوعة ، أو منقولة عن مفتريات اليهود .

(**وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة**) على شيء من الزلة والسهو لا على كفر أو كبيرة (**كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو**) هكذا قرره الشارح في مصنفاته ، وهو في غاية البعد؛ لأن عتاب الأنبياء لم يكن تعذيباً ولا سيما هذا التعذيب الشديد ، والعجب من الشارح حيث أنكر صدور الكبيرة ، واعترف بالعذاب مع أنهما مرويان معاً برواية واحدة. فإن صحت الرواية فهما ثابتان معاً ، وإن بطل صدور الكبيرة بطل التعذيب أيضاً .

(**وكانا يعظان الناس**) الوعظ : يندادادن (**ويعلمان السحر ويقولان**: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ أي : امتحان من الله (﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]) وذلك لأن الحق سبحانه أنزلهما امتحاناً للعباد ويزجرانهم عن السحر ، ومن تبرأ من الإيمان علماه السحر بعد النهي والزجر ، فهذا العمل طاعة منهما على وفق أمر الله سبحانه لا معصية (**ولا كفر في تعليم السحر**) أما قوله تعالى : ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ فرد على اليهود حيث زعموا أن سليمان كان ساحراً وادعى النبوة كذباً ، وقيل : ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ ؛ أي : ولم يعمل به ، ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٢] باعتقاده والعمل به حال كونهم يعلمون الناس السحر (**بل في اعتقاده**) أي : اعتقاد كلمات الكفر ، وقلما يخلو السحر عنها أما الاعتقاد بكون السحر مؤثراً فلا بأس به بل هو عن معتقدات أهل السنة خلافاً لبعض المعتزلة (**والعمل به**) قال المحققون ومنهم الإمام أبو منصور الماتريدي : ليس عمل السحر على إطلاقه كفراً ، بل إذا كان فيه تكذيب ما وجب الإيمان به فكفر ، وإلا فكبيرة ، وقال بعض العلماء : كفر مطلقاً وهو ظاهر كلام الشارح .

(**ولله تعالى كُتُبٌ أنزلها على أنبيائه عليهم السلام**) ذكر أبو معين النسفي في «عقائده» : نزل على شيث بن آدم خمسون صحيفة ، وعلى إدريس ثلاثون ،

وعلى إبراهيم عشراً ، وعلى موسى قبل غرق فرعون عشراً ، ثم أنزل عليه التوراة ، وعلى عيسى إنجيل ، وعلى داود الزبور ، وعلى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن.

وذكر بعضهم: على آدم عشر بدل عشر موسى ، وقال وهب بن منبه: على إبراهيم عشرين ، ولم يذكر عشر موسى ، وعدد الكتب على الروايات مائة وأربع لكن الأفضل ألا يحصر العدد كما في الأنبياء؛ لأن هذه الروايات ليس لها سند قوي.

(وبيَّنَ فيها أمْرَهُ ونَهيَهُ ووعدَه ووَعِيدَهُ) يستعمل الوعد في الثواب ، والوعيد في العقاب ، ولبعض المحشين ههنا بحثان: أحدهما: أن الكتب مشتملة على التوحيد والثناء على الله تعالى والقصص أيضاً ، ويمكن جعل القصص داخلاً في الوعد والوعيد ، ويبقى التوحيد والثناء خارجين.

ثانيهما: أن اشتمال القرآن على هذه الأمور ظاهر ، وأما اشتمال سائر الكتب ففيه بحث؛ لأن الزبور ليس فيه حكم بل المواعد والقصص ، وكلاهما سخيف؛ أما الأول: فلأنه لم يقصد الحصر ، وأما الثاني: فلأن اشتمال بعض الكتب على الأمور الأربعة كاف في صحة إرجاع الضمير؛ نحو: بنو فلان قتلوا على أن عدم الاشتمال على ما عدا الأربعة غير معلوم.

(وكلها كلام الله) أي: دالة على الكلام النفسي **(وهو)** أي: النفسي **(واحد ، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع)** دفع الإشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى ، وتقرير الإشكال: أن الكلام صفة واحدة شخصية عندكم ، وأيضاً: إن تعددت فاستنادها إلى الذات إن كان بالاختيار لزم استناد القديم إلى المختار ، وإن كان بالإيجاب لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبته الموجب إلى جميع الأعداد على سواء فثبت وحدة الكلام.

ثم إن تعدد الكتاب ونزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة تنافي الوحدة ، وحاصل الدفع: أنه لا تعدد ولا تفاوت في النفسي القائم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ، ويجوز أن يفسر كلام الشارح بوجه آخر وهو أن يراد

بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ، ويقصد به دفع ما يزعم من أن الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى ، فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض ، وتحرير الجواب : أنه واحد؛ أي : جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية ، وإنما تفاوتت الكمالات موضوعة في النظم .

إن قلت : الوجه الأول لا يلائم قوله : كما أن القرآن كلام واحد ، والثاني قوله : وإنما التعدد للزوم استدراكه .

أجيب عن الأول : بأن معناه أن القرآن دال على الكلام واحد ، أو معناه : أنه درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيه إنما هو في التساوي من وجه والتفاوت من وجه فافهم ، وعن الثاني : بأن المراد بالتعدد التفاوت وإنما ذكر التعدد استطراداً .

(وبهذا الاعتبار) أي : باعتبار النظم **(كان الأفضل هو القرآن)** وذلك بوجوه : أحدها : أن قراءته أكثر ثواباً من قراءتها بل التعبد بقراءتها منسوخ .

الثاني : أن نظم القرآن معجز بخلافها .

الثالث : أن القرآن محفوظ عن التغيير بزيادة أو نقص بخلافها .

(ثم التوراة) كتاب موسى عليه السلام ، **(ثم الأنجيل)** كتاب عيسى عليه السلام اسمان أعجميان على ما اختاره الزمخشري والبيضاوي ، وقال قوم من البصريين والكوفيين : عربيان؛ لأن اللام لا يدخل الأعلام العجمية ، فالتوراة : تفعلة بفتح العين عند بعض الكوفيين ، وبكسرها عند الفراء مشتقة من ورى : إذا أوقد النار؛ لأنها ضياء من الضلال ، أو من ورى : إذا تكلم بكلام مستور؛ لأن التوراة أكثرها إشارات ، والإنجيل من النجل : وهو الماء الخارج من الأرض؛ لأنه مستخرج من اللوح المحفوظ ، أو لأنه نافع كالماء ، وقيل : هو الأصل؛ لأنه أصل الدين .

(ثم الزبور) كتاب داود عليه السلام فعول بمعنى مفعول؛ أي : مكتوب من زبر : إذا كتب ، ثم كون القرآن أفضل مجمع عليه ، أما الترتيب في الباقي

فمحتاج إلى الدليل ، وفي بعض النسخ : ثم التوراة والإنجيل والزبور .

(**كما أن القرآن كلام واحد**) أي : في درجة واحدة من الفضيلة (**لا يتصور فيه تفضيل**) من حيث إنه كلام الله سبحانه؛ لأن هذا الشرف يعم الآيات والسور كلها .

(**ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث**) فعن الحسن البصري قال : قال رسول الله ﷺ : «أفضل القرآن سورة البقرة» رواه الحارث ابن أسامة ، وعن أبيّ بن كعب عن النبي ﷺ قال : «أعظم آية في كتابة الله آية الكرسي» رواه مسلم ، وعن أنس رضي الله عنه قال : قال النبي ﷺ : «إن لكل شيء قلباً ، وقلب القرآن يس» رواه الدارمي ، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «إذا زلزلت تعدل نصف القرآن ، وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ، وقل يا أيها الكافرون ربع القرآن» رواه الترمذي . أما الأفضلية من حيث الكتابة : فلم أجد فيها حديثاً إلا أن المشائخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور والآيات عن تجاربهم منافع عظيمة؛ من شفاء المرضى وتسخير القلوب ودفع الآفات والكروب ، ولك أن تستدل بحديث أبان عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «من كتب : بسم الله الرحمن الرحيم فجوّده غفر الله له» رواه أبو نعيم ، ولكن أبان ضعيف ، وكذا الاستدلال بالحديث على الأفضلية غير صريح إلا أنه قد يشير تخصيصه بالذكر إلى اختصاصه بهذه الفضيلة .

(**وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل لما أنه أنفع**) من حيث كثرة الثواب والنجاة من المكروهات (**أو ذكر الله فيه أكثر**) عطف على قوله : هو أنفع ، أو على قوله : قراءته أفضل .

واعلم أن الذي ذكره الشارح في استواء السور من حيث الكلامية ، وتفاضلها من وجوه أخر هو مذهب المحققين بعد اختلاف كثير فيه ، والمذاهب فيه ثلاثة : الأول : مذهب الإمام مالك وأبي الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني : أنه لا يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض ؛ لأنه يؤدي إلى تنقيص المفضول عليه .

الثاني: مذهب إسحاق بن راهويه: وهو التفضيل، واختاره الإمام الغزالي رحمه الله، وقال: إن كان معه نور البصيرة لا يرشدك إلى الفرق بين سورة الإخلاص وسورة تبّت، فقلد صاحب «الرسالة» في قوله: فاتحة أفضل سورة القرآن.

الثالث: مذهب المحققين الجامع بين أدلة الفريقين: وهو أنه لا تفاضل في الشرف الذاتي؛ لتساويه من حيث كونه كلام الله سبحانه، وإنما التفاضل بوجوه أخر: أحدها: الثواب في القراءة وإن كان لا يظهر علينا علته كما لا يظهر علة اختصاص بعض الأيام بمزيد الثواب كيوم جمعة وعرفة.

ثانيها: الاشتمال على المعاني الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيده والبعث ونحوها من أمهات العقائد ولعله راجع إلى الأول.

ثالثها: الاشتمال على الأحكام الدينية؛ فإن الآيات المشتملة على الأمر والنهي خير في ذلك من آيات القصص.

رابعها: المنافع العاجلة كما في آية الكرسي من دفع كل بلاء، وفاتحة الكتاب من جلب كل خير.

خامسها: البلاغة وقد صرح علماء البيان كالشارح في «المطول» يكون بعض الآية أبلغ من بعض مع أن كلها في الدرجة العليا من البلاغة، هذا ما التقطناه من كلام الأئمة، واكتفى الشارح ببعض الوجوه؛ لأنها أشهر، ثم الظاهر عندي: أن أصحاب المذهب الأول إنما ينكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتي أو على وجوه تؤدي إلى تنقيص المفضول عليه، فاندفع عنهم تشنيع بعض العلماء بأن إنكار التفضيل مع كثرة أحاديث عجيب، وأيضاً: من الظاهر أن أصحاب المذهب الثاني لا ينكرون التساوي من حيث الكلامية، فمختار الكل هو المذهب الثالث، وليس النزاع إلا لفظياً.

(ثم الكتب نسخت بالقرآن تلاوتها) مفعول ما لم يسم فاعله أو بدل من الضمير **(وكتابتها)** من الدلائل على نسخهما أنهما غير مأثورين عن السلف مع جهدهم في أنواع الطاعات، ثم معنى النسخ على ما ذكره بعض العلماء أنه

لا يجوز تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجوز العمل بأحكامها المنسوخة ، ويدل عليه حديث جابر رضي الله عنه: أن عمر رضي الله عنه أتى بنسخة من التوراة فجعل يقرؤها ووجه رسول الله ﷺ يتغير فقال: «لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل ، ولو كان حياً وأدركني لاتبعني» رواه الدارمي واختصرناه.

وعندي: حرمة التلاوة والكتابة إهانة عظيمة لا تناسب الكتب الإلهية ، فمعنى نسخهما: نسخ كونهما طاعة مسنونة كتلاوة القرآن وكتابته ، أما الحديث فلعله خاص بمورده وزمانه؛ لكثرة اليهود يومئذ بالمدينة ، وحرصهم على إضلال المسلمين ، وتنفيرهم الناس عن الإسلام ، فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتوراة مظنة فتنة كما نهى النبي ﷺ عن كتابة الحديث؛ لئلا يختلط بالقرآن ، وأمر السلف بتجريد القرآن حتى عن الأعجام ، ثم جوزوه للأمن من الاختلاط ، والله سبحانه أعلم. **(وبعض أحكامها)** كالسبت وهو الاشتغال بالعبادة يوم السب وقرض الثوب من البول.

(والمِعْرَاجُ لِرَسُولِ اللهِ عليهِ السَّلام في اليقظَةِ) بالفتح في الفارسية: بيداري ضد النوم **(بِشَخْصِه)** أي: بجسده لا بالروح فقط **(إلى السَّماءِ ، ثُمَّ إلى ما شاءَ اللهُ تَعَالىٰ مِنَ العُلى)** جمع العليا تأنيث الأعلى؛ أي: الجنة والكرسي والعرش **(حَقٌّ؛ أي: ثابت بالخبر المشهور)** هو الذي يرويه جماعة لا يبلغون حد التواتر **(حتى إن منكره يكون مبتدعاً)** الجمهور على أن منكر الحديث المتواتر كافر ، ومنكر المشهور فاسق ، ومنكر خبر الآحاد آثم ، هذا هو الصحيح ، ومن العجائب ما في «الظهيرية»: من أن منكر المشهور كافر إلا عند عيسى بن أبان أحد عظماء الحنفية ، وذكر بعضهم: أن المبتدع هو من أنكر تفاصيل المعراج؛ فإن الأخبار فيها آحاد ، وأما من أنكر أصل المعراج فيكفر؛ لأن القدر المشترك متواتر ، وهذا لا يبعد عن الثواب.

(وإنكاره وادّعاء استحالته) بتشديد الدال **(إنما يبتني على أصول الفلاسفة)** أي: قواعدهم كقولهم: خرق الأفلاك محال ، وأن الحركة السريعة من الأرض إلى العرش ثم إلى الأرض في الزمن القصير خارج عن طوق البشر ، وأن كرة

النار محرقة لا يمكن النفوذ عنهما. **(وإلا)** أي: وإن لم يبن الكلام على أصولهم **(فالخرق والالتئام على السماوات جائز)** لأن دليل امتناع الخرق غير تام، والنصوص شاهدة بوقوعه نحو: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١] و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١] وذكر الالتئام استطرادي.

(والأجسام) كلها علوية أو سفلية **(متماثلة)** أي: متفقة الحقيقة؛ لأنها مركبة من الجواهر الفردة وهي متماثلة، فليس اختلاف الأجسام إلا بالعوارض. كذا قرره المشايخ رحمهم الله **(يصح على كلٍّ ما يصح على الآخر)** فيجوز خرق السماء كخرج العناصر من الهواء والماء، ويجوز الحركة بهذه السرعة من البشر كجوازها من فلك الأفلاك المتحرك في طرفة العين بل أكثر، ويجوز تبرد النار كالماء والهواء **(والله تعالى قادر على الممكنات كلها)** فهو قادر على الخرق ونحوه.

(وقوله: في اليقظة إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام) وهو قول جمع من أهل السنة **(على ما روي عن معاوية رضي الله تعالى عنه)** قال القسطلاني: معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه ولد حرب كاتب الوحي لرسول الله ﷺ؛ ذو المناقب الجمة، المتوفى في رجب سنة ستين انتهى **(إنه سئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة)** أي: صادقة، وهذا الأثر رواه ابن جرير.

(وروي عن عائشة رضي الله عنها) هي أم المؤمنين الصديقة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، صاحبة المناقب الرفيعة، الحافظة لعلم الحديث والفقه حتى قيل: روي عنها ثلث الشريعة، وكانت الصحابة إذا أشكل عليهم مسألة رجعوا إليها، وكان النبي ﷺ يحبها حباً شديداً، تزوجها وهي ذات تسع سنين، ومات عنها وهي ذات ثماني عشرة، وماتت بعد الخمسين إما سنة خمس أو ست أو سبع أو ثمان **(أنها قالت: ما فُقد)** بلفظ المجهول؛ أي: ما غاب يقال: فقدته؛ أي: لم أجده **(جسد محمد ﷺ ليلة المعراج)** رواه ابن جرير، وفي سنده مقال **(وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَـٰكَ﴾)** وصف الرؤيا بالموصول إشارة إلى أنها رؤيا وحي، أو **تعظيماً لها (﴿إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾** [الإسراء: ٦٠]) أي: امتحاناً لهم هل يصدقون بها أم ينكرونها؛

(وأجيب بأن المراد) بالرؤيا في الآية وقول معاوية رضي الله عنه **(الرؤيا بالعين)** وهذه لغة وإن كان المشهور استعمال الرؤيا في المنام ، وهذا التأويل منقول عن ابن عباس رضي الله عنه قال في تفسير الآية : (هي رؤيا عين أريها النبي ﷺ ليلة أسري به إلى بيت المقدس) رواه البخاري .

وأجيب عن الآية بوجوه أخر : أحدها : أنه رأى في منامه أنه دخل مكة فتأخر وقوع تعبيره سنة ، واستعجله الناس فكان امتحاناً لهم .

ثانيها : أنه أري في وقعة بدر إما في اليقظة وإما في النوم أن الكفار قليل ليشجع الصحابة رضي الله عنه على الحرب كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾ [الأنفال : ٤٤] ومن قال : إنه في اليقظة فسر المنام بالعين؛ لأنه موضع النوم في العرف .

ثالثها : أنه رأى أمراء بني أمية على منبره ينزون كالقردة ، والفتنة ما ظهر في دولتهم من الظلم .

وأجيب عن أثر معاوية رضي الله عنه : أنه لم يحضر زمن املعراج؛ لأن إسلامه وقع يوم صلح الحديبية أو يوم فتح مكة ، وكلاهما بعد المعراج بدهر ، فحديث الحاضرين أرجح كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما .

(والمعنى) أي : معنى قول عائشة رضي الله عنها **(ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه ، وكان المعراج للجسد والروح جميعاً)** واعترض على هذا التأويل بوجوه أحدها : أن فقد الجسد هو عدم وجدانه في مظنة الوجدان بخلو مكانه عنه ، وأما إذا انتقل الروح عن الجسد وثبت الجسد في موضعه لا يقال : إنه فقد الجسد .

ثانيها : أنه وجد في بعض الطريق : «ما فقد جسده ولكن عرج بروحه» .

وأجيب : بأن الباء بمعنى مع كقولهم : دخلت عليه بثياب السفر .

ثالثها: جاء في رواية: «ما فقدت جسده»، قال المحققون: وهذه الرواية باطلة.

وأجاب العلماء عن قولها بوجوه أخر: أحدها: أن سنده ضعيف.

ثانيها: أن عائشة رضي الله عنها لم تكن زمن المعراج زوجه ولا في سن من يضبط، ولعلها ما ولدت يومئذ على الخلاف في تاريخ الإسراء، فحديث الحاضرين أرجح.

ثالثها: أن المعراج وقع مرتين: مرة بالجسد، ومرة بالروح، وقولها حكاية عن الثاني.

(وقوله: بشخصه إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط) ثم استدل على أن المعراج بالشخص في اليقظة بقوله **(ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار)** أي: إنكاراً كثيراً.

(والكفرة) بالفتحات جمع كافر **(أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار)** ذكر صاحب «الكشاف» وغيره: أن النبي ﷺ ذكر المعراج لأم هانىء بنت أبي طالب فقالت: لا تذكره لقريش، قال: «إني فاعل» فخرج إلى المسجد الحرام فذكره لأبي جهل، فنادى أبو جهل يا معشر قريش فاجتمعوا فمن ضاحك، ومن مستعجب، ومن مستهزىء **(بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك)** زعماً منهم أن هذا كذب، وروي أنه سعى قوم إلى أبي بكر رضي الله عنه، وقالوا: هل سمعت ما قال صاحبك؟ قال: أنا أصدقه على أبعد من ذلك، فسمي الصديق من يومئذ، وذكر العلماء على اليقظة دلائل أخر: أحدها: ظواهر الأحاديث من قوله: «ركبت البراق»، و«أتيت بيت المقدس ثم عرج بنا إلى السماء» إلى غير ذلك من الألفاظ إذ تأويلها بالمنام صرف عن الظاهر، وفي رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ثم رجعت إلى خديجة وما تحولت عن جانبها» وقالت أم هانىء: صلى العشاء ونام بيننا فلما صلى الصبح قال: «يا أم هانىء لقد صليت معكم العشاء ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ثم صليت الغداة معكم الآن».

ثانيها: حديث أبي بكر رضي الله عنه قال للنبي ﷺ: طلبتك يا رسول الله البارحة في مكانك فلم أجدك، فأجاب: إن جبريل حمله إلى المسجد الأقصى.

ثالثها: حديث أبي هريرة وجابر رضي الله عنهما: «أن قريشاً سألتني عن مسراي عن أشياء لم أثبتها فرفع الله بيت المقدس إليّ أنظر إليه».

(**وقوله: إلى السماء إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس**) ثم كان إلى السماء في المنام، والمقدس بفتح الميم وكسر الدال على الفصيح: مصدر ميمي، والمشهور ضم الميم وتشديد الدال مع فتحها؛ أي: بيت الله سبحانه، وهو قبلة أكثر الأنبياء بأرض الشام على أربعين مرحلة من مكة. (**على ما نطق به الكتاب**) إشارة إلى استدلال الزاعم وهو أن الحق سبحانه مدح نفسه وعبده على إسرائه بجسده إلى بيت المقدس، فلو كان عرج بجسده إلى السماء كان أحق بالذكر؛ لأنه أدل على عظم قدرته وشرف عبده، ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل؛ لضعفه إذ لا يجب على الله سبحانه شيء، وأيضاً: الحديث شعبة من القرآن؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ـ٤]. قال الله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾ [الإسراء: ١] وقعت هذه الآية في بعض النسخ، والإسراء: هو الإذهاب ليلاً يقال: سرى بفتحتين: إذا ذهب ليلاً؛ من باب ضرب، والإسراء متعد منه، وقيل: نكر ليلاً للدلالة على قلة الوقت، والمسجد الحرام: الكعبة؛ من الحرمة بمعنى العظمة أو ضد الحلال؛ للنهي عن الصيد وقطع النبات فيه، والمسجد الأقصى: بيت المقدس؛ لأنه كان أبعد المساجد عن الحجاز، والبركة حوله بكثرة الأنبياء أحيائهم وأمواتهم، أو بالأنهار والأشجار.

بقي هٰهنا بحثان: **البحث الأول**: القائلون بأن المعراج منام استدلوا بما وقع في بعض الأحاديث في أول القصة كنت نائماً، وفي آخرها: «فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام».

وأجيب عن الأول: بأنه كان نائماً فأيقظه جبريل وذهب به.

وعن الثاني أولاً: بأن المعنى رجعت إلى الأحوال البشرية التي كنت عليها بعد الغيبوبة عنها بمشاهدة الأسرار الإلهية. وثانياً: بأن معنى استيقظت أصبحت. وثالثاً: بانه استيقاظ من نوم آخر بعد الرجوع. ورابعاً: بأن هذا اللفظ إنما وقع عن رواية شريك عن أنس رضي الله عنه وهي منكرة؛ فإن شريكاً روى في هذا الحديث أن المعراج قبل أن يبعث، وهذا خلاف الإجماع.

البحث الثاني: ذهب بعض العلماء إلى أن الإسراء في النوم بالجسد جمعاً بين الأحاديث؛ فإن الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، وكان الحكمة في تغميض عينه أن لا يشغله شيء من المحسوسات عن الله سبحانه، ويدفعه ما روي من أنه صلى بالأنبياء في بيت المقدس، وتكلم معهم في السماء، ويمكن أن يجاب: بأنه كان له في المعراج حالات مختلفة من النوم واليقظة.

(**وقوله: ثم إلى ما شاء الله تعالى إشارة إلى اختلاف أقوال السلف**) بعد اتفاقهم على العروج إلى السماء السابعة (**فقيل: إلى الجنة**) وقد نطقت الأحاديث بأن النبي ﷺ ركب البراق ـ وهو دابة فوق الحمار ودون البغل يضع قدمه عند منتهى بصره ـ فأتى بيت المقدس وصلى فيه ركعتين، ثم عرج به إلى السماوات فلقي على السماء الأولى آدم، والثانية عيسى ويحيى، والثالثة يوسف، والرابعة إدريس، والخامسة هارون، والسادسة موسى، والسابعة إبراهيم مسنداً ظهره إلى البيت المعمور، ثم رأى سدرة المنتهى، وأدخل الجنة كذا في «الصحيحين».

(**وقيل: إلى العرش**) هو الجسم العظيم الذي شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير للملك مع تنزهه عن الجلوس والمكان كجعله الكعبة بيتاً، وزعم الحكماء أنه فلك الأفلاك المتحرك من المشرق والمغرب، وهو رجم بالغيب.

(**وقيل: إلى فوق العرش**) هذا مبني على أن العرش ليس نهاية لعالم الأجسام خلافاً للفلاسفة، ولا دليل لهم على ذلك إلا نفي ما لا يدل عليه الدليل استحساناً.

(وقيل: إلى طرف العالم) أي: نهاية عالم الأجسام التي ليس وراءها مكان ولا هواء بل لعدم الصرف أما الامتداد الموهوم فوهم باطل.

واعلم أن تفصيل الأجسام العلوية مما لا يعلمه إلا الله سبحانه، وأما ما ذكره الحكماء من انحصارها في الأفلاك التسعة والكواكب فإنما قصدوا العدد الذي يضبط به الحركات العلوية، ولا دليل على نفي الزائد، وذهب صاحب «الفتوحات» إلى إثبات الأفلاك السبعة للسيارة، ثم الفلك البروج، ثم الفلك الأطلس، ثم الكرسي، ثم العرش، وقال الشيخ أبو الحسن الرفاعي: صعدت في الفوقانيات إلى سبعمائة ألف عرش فقيل لي: ارجع لا وصول لك إلى العرش الذي عرج إليه محمد ﷺ انتهى، والله تعالى أعلم بملكوته.

أما ما ذكره أصحاب السير كالمعين المؤرخ وغيره من عجائب ليلة المعراج ومشاهدة أصناف الملائكة في كل سماء فأكثرها من الموضوعات، فعليك بالاعتماد على ما في كتب الحديث.

(فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي) أي: يقيني **(ثبت بالكتاب)** أي: القرآن ويكفر منكره **(والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور)** أي: ثبت بالحديث المشهور فلا يكفر منكره بل يفسق، **(ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد)** بمد الهمزة: أي: مروي بخبر الآحاد ويأثم منكره. واعترض عليه: بأنه ينافي ما سبق من قوله: أي: ثابت بالخبر المشهور، وأجيب بأن المشهور هو العروج من السماء إلى ما فوقها، والآحاد هو خصوصية الجنة أو العرش.

(ثم الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام إنما رأى ربه بفؤاده) أي: بقلبه **(لا بعينه)** اختلف السلف والخلف فيه على أقوال: أحدها: إنكار الرؤيا وهو قول عائشة رضي الله عنها والمشهور عن ابن مسعود رضي الله عنه وأبي هريرة، وعن مسروق قال لعائشة رضي الله عنها: هل رأى محمد ربه؟ قالت: (لقد قف شعري مما قلت؛ من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب) قال: فأين قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ [النجم: ٨-٩] الآيات قالت: (ذاك

جبريل كان يأتيه في صورة الرجل ، وأتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته فسدّ الأفق) كما رواه البخاري ومسلم.

ثانيها: إثبات الرؤية بالقلب وهو رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما قال القاضي عياض: جاء في الحديث: «لم أره بعيني ولكن رأيته بقلبي مرتين» ، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: سئل هل رأيت ربك؟ قال: «رأيته بفؤادي» رواه ابن جرير.

ثالثها: إثبات الرؤية بالعين وهي الرواية المشهورة عن ابن عباس رضي الله عنه ، وعليه الشيخ أبو الحسن الأشعري ، وفي «شرح مسلم» للإمام محيي الدين النووي: هو الراجح عند أكثر العلماء.

رابعها: التوقف وهو رأي سعيد بن جبير ، واختار الشارح القول الثاني على الثالث؛ لأنه مؤيد بالحديث ، ولأنه لا يدل على الرؤية بالعين نص ، وأما قول ابن عباس رضي الله فلعله اجتهادي ، وأما حديث جابر رضي الله عنه: «رأيت ربي مشافهة» لا شك فيه ففي ثبوته نظر ، ولا يغرنك وقوعه في «غنية الطالبين» المنسوبة إلى الغوث الأعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزيز ، فالنسبة غير صحيحة ، والأحاديث الموضوعة فيها وافرة.

(وَكَرامَاتُ الأَوْلِيَاءِ حَقٌّ ، الولي: هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن) حسب بفتحتين أو بالسكون ، وما: مصدرية؛ أي: بقدر الإمكان **(المواظب)** صفة العارف؛ أي: الملازم **(على الطاعات)** حتى قيل: إن الولي الكامل لا يترك المندوب **(المجتنب عن المعاصي)** حتى إنه يخرج بالكبيرة وإصرار الصغيرة عن الولاية **(المعرض عن الانهماك)** أي: الاستغراق **(في اللذات والشهوات)** أراد المباحات ، وأما الاجتناب عن كل ما يلذ ويشتهى فليس من الطريقة المحمدية ، بل من فعل رهبان النصارى والهنود ، وقد صح النهي عنه في الأحاديث.

(وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قِبَله) بكسر القاف وفتح الباء؛ أي: من جانبه **(غير مقارن)** نعت لأمر أو حال منه **(لدعوى النبوة)** إشارة إلى دفع شبهة المنكرين للكرامات ، وهي اشتباه النبي والولي **(فما لا يكون مقروناً بالإيمان**

والعمل الصالح يكون استدراجاً) سواء صدر عن كافر أو عن مؤمن فاسق ، ومما يجب أن يعلم أن من واظب على الرياضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافراً ، وهذا امتحان شديد لضعفاء المسلمين ، وسبب لضلالهم وسوء اعتقادهم بالشرائع ، فليحفظ المؤمن إيمانه عن هذه الآفة ، وسمي استدراجاً؛ لأنه سبب الوصول إلى النار بالتدريج .

(ما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة) واعلم أن الكرامات أنكرها المعتزلة والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، ومن العجيب أن قبر الأستاذ ينقض دعواه؛ لأن الدعاء عنده يستجاب وهذه كرامة ، ولكن المحقق: أن الأستاذ لا ينكر الكرامات رأساً بل يقول: ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للولي ، وقد أجمع المحققون من أهل السنة على حقية الكرامات .

(والدليل على حقية الكرامات: ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم) وصنف فيها الإمام الفقيه حافظ الحديث أبو العباس جعفر بن محمد النسفي المشهور بالإمام المستغفري من أعاظم ما وراء النهر كتاباً سماه «الدلائل» ، وروى فيه كرامات غريبة بأسانيد مسلسلة ، ومن نظر في كتب «تاريخ الأولياء» وجد عجائب. **(بحيث لا يمكن إنكاره)** إن قلت: كيف لا يمكن وقد أنكره قوم؟ قلت: معناه لا يصح إنكاره عند العقل الثاقب **(خصوصاً الأمر المشترك)** وهو ظهور الكرامة **(وإن كانت التفاصيل آحاداً)** في ظاهر العبارة عندنا نوع تدافع؛ لأن قوله: (خصوصاً) يدل على أن بعض التفاصيل أيضا بلغ التواتر وبطلان الإنكار ، لكن الأمر المشترك أحق بذلك ، وقوله: وإن كانت التفاصيل آحاداً يدل على أنه لم يتواتر من الكرامات إلا القدر المشترك فلو ترك قوله: خصوصاً ، وقال: بحيث لا يمكن إنكار الأمر المشترك لكان أحسن .

(وأيضاً: الكتاب ناطق بظهورها) أي: الكرامة **(من مريم)** أم عيسى عليه السلام **(ومن صاحب سليمان عليه السلام)** وهو وزيره آصف **(وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز)** قدماء المتكلمين يثبتون جواز الكرامة ثم وقوعها ، ويستدلون على الجواز بأن الكرامة أمر ممكن؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته ، وقد تقرر أن الحق سبحانه قادر على كل ممكن ، وأنه

لا غرض لفعله حتى يعوقه بعض الأغراض عن خلق ممكن ، فثبت جواز الكرامة ، وإنما يفعلون ذلك؛ لأنه لا يجوز الاستدلال بالنصوص على الأمر المحال ، بل يلزم صرفها عن الظاهر ، واختار الشارح قصر المسافة فإنه لما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها ، فوجب حمل النصوص على ظواهرها؛ ولذا قدم التواتر على الكتاب.

(**ثم أورد المصنف كلاماً يشير إلى تفسير الكرامة**) في قوله: نقض العادة للولي (**وإلى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة**) من جري العادة (**جداً**) بالكسر والتشديد بمعنى: القطع جداً جداً (**فقال: فيَظْهَر الكَرامةُ على طَرِيقِ نَقْضِ العَادَةِ للوليِّ**) اللام متعلق بقوله: يظهر (**مِنْ قَطْعِ المسافةِ البَعِيْدَةِ في المُدَّةِ القَلِيْلَةِ**) بيان للكرامة أو نقض العادة (**كإتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف**) بمد الهمزة وكسر الصاد (**بن برخيا على الأشهر**) وقيل: الخضر عليه السلام، وقيل: جبريل عليه السلام ، وقيل: ملك كان يؤيده (**بعرش بلقيس**) الباء متعلقة بالإتيان ، وبلقيس بكسر الباء والقاف: اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب إليها سليمان عليه السلام أن تأتي إليه مسلمة فسارت إليه فأراد سليمان عليه السلام أن يظهر عليها معجزة فأحضر صاحبه عرشها بأمر سليمان عليه السلام (**قبل ارتداد الطرف**) الطرف: هو النظر ، وارتداده: عبارة عن إطباق الجفن كأن النظر يخرج بفتحها ويرجع بضمها ، وتفصيل القصة في القرآن: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُاْ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠] وقال بعضهم: إن سليمان عليه السلام هو الآتي بالعرش ، وقوله: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ﴾ خطاب منه للعفريت. (**مع بعد المسافة**) وهي مسيرة شهرين ، وأنكر بعض الفقهاء قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة من الولي وعارضه بعض الفقهاء فقال: من أنكر ذلك كفر مستدلاً بهذه القصة ، ولكن عندنا في كونها من قطع المسافة نظر؛ لأن الظاهر أن آصف أحضر العرش بتصرف باطني لا بأن يذهب ويحمله ، ومن اللطائف: ما ذكره بعض الصوفية قائلين بتجدد الأمثال في الأجسام: إن عرشها انعدم في سبأ وتجدد عند

سليمان عليه السلام ، والأفضل هو الاستدلال بما تواتر عن الأولياء كما فعله الشارح في «التلويح» ، وقال الشيخ أبو عبد الله اليافعي إمام مكة : إن الشيخ ركن الدين أبا الفتح القرشي الملتاني والشيخ نصير الدين سراج الدهلوي يصليان في المسجد الحرام ، وأمثاله في تواريه المشائخ أكثر من أن يحصى .

(وظهُورِ الطَّعَامِ والشَّرابِ واللبَاسِ عِنْدَ الحَاجَةِ كما في حق مريم رضي الله عنها : ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ ﴾) أي : المسجد وسمي موضع العبادة محراباً كأنه آلة لحرب الشيطان (﴿ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ﴾) وكانت أم مريم امرأة صالحة فحملت بطناً ونذرت أن تجعل ولدها من خدام بيت المقدس ، فولدت مريم فحملتها إلى خدام البيت فأخذها زكريا عليه السلام وكان رئيسهم وكانت خالة مريم في نكاحه فبنى لها في المسجد مكاناً رفيعاً وأغلق عليها الباب ، وكان يصعد إليها بسُلّم ويأتيها بطعامها وشرابها فيجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف (﴿ قَالَ ﴾) زكريا (﴿ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ﴾) أي : من أين (﴿ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [مريم: ٣٧]) وأورد عليه : أنه يحتمل أن يكون إرهاصاً لعيسى أو معجزة لزكريا عليهما السلام ، والجواب : أنه تكلف ؛ أما الأول : فلأنه قبل تولد عيسى ، وأما الثاني : فلأن قول زكريا : ﴿ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ﴾ لا يلائمه ، وكونه امتحاناً خلاف الظاهر .

(والمَشْي على الماءِ) كما نقل عن كثير من الأولياء ؛ فروي أنه كان للشيخ أحمد بن خضرويه ألف مريد يمشون على الماء ويطيرون على الهواء **(والطَّيَرانِ)** بفتح الياء **(في الهوَاءِ كما نقل عن جعفر بن أبي طالب)** هو أخو عليّ المرتضى رضي الله عنهما ، كان من عظماء الصحابة ، هاجر إلى الحبشة وقدم المدينة يوم فتح خيبر فقال النبي ﷺ : «لا أدري أنا بفتح خيبر أفرح أم بقدوم جعفر ؟» أو كما قال ، وذكره النبي ﷺ في النجباء الرقباء كما رواه الترمذي ، أرسله النبي ﷺ في عسكر إلى الشام فاستشهد ، وقطعت يداه فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما ، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «رأيت جعفراً يطير في الجنة مع الملائكة» رواه الترمذي ؛ ولذا يسمى الطيار ففي كلام الشارح نظر ؛ لأن الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه .

(ولقمان السرخسي وغيرهما. وَكَلام الجمَادِ والعجماء) مؤنث أعجم وهو ما لا يتكلم من الحيوانات **(أما كلام الجماد: فكما روي أنه كان بين سلمان)** بالفتح صحابي جليل القدر حتى جاء في الحديث: «سلمان منا أهل البيت»، وأيضاً: قال: «لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء» رواه الشيخان وأيضاً: قال: «الجنة تشتاق إلى ثلاثة: عليّ، وعمار، وسلمان» رضي الله عنهم رواه الترمذي، وأصله: رامبرمُز بلدة بفارس خرج يطلبُ دين الحق فتنصر، ثم أخذه بعض الظلمة بالرق فتناوله بضعة عشر رباً حتى قدم المدينة فعرف النبي ﷺ بعلاماته، فأسلم واشترى نفسه من مالكه، ويروى أنه عاش مائتين وخمسين سنة، وقيل: ثلاث مائة وخمسين سنة، وأدرك بعض أوصياء عيسى عليه السلام **(وأبي الدرداء)** من كبار الصحابة والمجتهدين حتى قيل: انتهى علم الصحابة إلى عمر وعلي وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبي الدرداء وابن مسعود رضي الله عنهم أجمعين **(رضي الله عنهما قصعة)** بالفتح: إناء معروف، وبالفارسية: كاسه **(فسبحت وسمعا تسبيحها)** رواه البيهقي وأبو نعيم كلاهما في «دلائل النبوة».

(وأما كلام العجماء: فتكلم الكلب لأصحاب الكهف) وهم سبعة رجال من المؤمنين هربوا من وقيانوس الملك حين دعاهم إلى الشرك فاتبعهم كلب فطردوه فتكلم وقال: لا تطردوني فإني أحب أولياء الله تعالى. **(وكما روي أن النبي ﷺ قال بينا)** بين: ظرف للزمان والمكان إذا أضيف إلى المفرد نحو: سرت بين العصر والمغرب، وأقمت بين مكة والطائف، وقد يضاف إلى الجملة الإسمية أو الفعلية فحينئذٍ يجب أن يستعمل في الزمان خاصة، وأن يلحقه ألف الإشباع أو ما، وأن يكون فيه معنى المجازات وأن يكون بعد جملة هي جوابه نحو: بينا أنا قائم جاء زيد، وبينما أمشي لقيت عمرواً، وقد يذكر في الجواب حرف المفاجآت وهو إذ، وإذا نحو: بينا أنا جالس إذ جاء بكر، ولم يرضه الأصمعي، وقد أخطأ؛ لثبوته في الأحاديث، وبين على الأول: منصوب بالجواب، وعلى الثاني: بمعنى المفاجآت لا بالجواب؛ لأنه في محل الجر بإضافة حرف المفاجآت والمجرور لا يعمل في ما تقدم على الجار

(**رجل**) مبتدأ خبره (**يسوق بقرة**) السوق: راندن ، والتاء للتأنيث أو للوحدة (**قد حمل عليها**) أي: وضع عليها شيئاً ثقيلاً ، وفي رواية: «بينا رجل راكب على بقرة» والمنافاة مدفوعة بأنه كان راكباً وحاملاً (**إذ التفتت البقرة**) الالتفات: النظر إلى يمين أو شمال أو خلف (**وقالت: إني لم أخلق لهذا ، وإنما خلقت للحرث**) أي: للزراعة وفيه تصريح بأن الحمل على البقر ظلم (**فقال الناس**) أي: الصحابة (**سبحان الله بقرة تكلم**) بضم الميم وحذف إحدى التائين ، وكان هذا القول تعجباً لا جحوداً (**وقال النبي ﷺ: آمنت بهذا**) أي: بأن الله سبحانه قادر عليه ، والحديث رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه مع قليل تفاوت وفيه فقال: «فإني أؤمن به وأبو بكر وعمر» وماهما ثمة ، وهذا فضيلة عظيمة للشيخين ، وفي كون الحديث دليلاً على الكرامة نظر؛ إذ ليس تكلم البقرة من تصرف أحد من الأولياء ، ولم أر من الشراح من تعرض له.

(**وغَيْرُ ذلِكَ مِنَ الأشياءِ مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة**) صلى الله على مشرفها (**جيشه**) نصب بالرؤية (**بنهاوند**) موضع بالعجم طوله ثلاث وثمانون درجة ، وعرضه أربع وثلاثون كما في الزيج وهو على أكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة (**حتى قال لأمير جيش: يا سارية**) هو اسم الأمير (**الجبل الجبل**) نصب على التحذير (**تحذيراً**) علة لقال (**من وراء الجبل**) أي: مما خلفه (**لمكر عدو هناك**) أي: لاختفائه ليضرب على المسلمين من حيث لا يعلمون وفيه نظر ستعرفه (**وسماع سارية**) عطف على رؤية (**كلامه مع بعد المسافة**) روي أن عمر بن الخطاب بعث جيشاً وأمّر عليهم سارية بن زنيم فبينا هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة إذ ترك الخطبة وقال: يا سارية الجبل الجبل ثلاث مرات فالتفت الحاضرون بعضهم إلى بعض حتى قال بعضهم: إنه مجنون ، فقال علي رضي الله عنه: ليظهرن ما قال ، ثم سأله عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال: رأيت المشركين هزموا إخواننا ويأتونهم من بين أيديهم وظهورهم ، فأمرتهم أن يسندوا ظهورهم إلى الجبل حتى يقاتلوا من وجه واحد ، فجاء بشير بعد شهور وقال: حاربنا العدو وقت الصلاة الجمعة فهزمونا فسمعنا منادياً ينادي: يا سارية الجبل فلحقنا بالجبل

فانهزم العدو وهذا ملخص ما رواه البيهقي وأبو نعيم والخطيب وابن مردويه ، فعلى هذا يكون قوله: الجبل منصوباً بتقدير التزم ونحوها ، وعلى ما ذكره الشارح بتقدير اتق ولكن المعتمد ما رواه المحدثون.

(وكشرب خالد رضي الله عنه) هو خالد بن الوليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية وأسلم ولقّبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سيف الله؛ لاجتهاده الشديد في الجهاد زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعده **(السم)** هو دواء يقتل إذا شرب إما في الساعة ، وإما بالمهل حتى بعد سنته **(من غير التضرر به)** ذكر الدميري من علماء الشافعية أن نصارى الحيرة أرسلوا إليه عبد المسيح المعمر بأكثر من ثلاث مائة وخمسين سنة فجاء وفي يده قارورة فقال خالد: ما هو؟ قال: سم الساعة ، أريد أن أشربه إذ رأيت منك ما أكرهه ، فأخذه خالد وذكر اسم الله وشربه ، فانصرف رسولهم وأخبرهم بهذا العجب ، فصالحوه ولم يحاربوه وقال القاري الهروي في تخريج الكتاب: رواه أبو يعلى والبيهقي وأبو نعيم في «الدلائل».

(وكجريان النيل) نهر عظيم يجري تحت مصر من المغرب والجنوب إلى المشرق والشمال **(بكتاب عمر رضي الله عنه)** روي أنه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له أهلها: إن النيل لا يجري إلا بأن يلقى فيه جارية بكر مع أفضل ما يكون من الحلي والثياب إذا مضى إحدى عشرة ليلة من هذا الشهر ، فقال عمرو رضي الله عنه: هذا لا يكون في الإسلام ، فجف النيل حتى أراد الناس الجلاء ، فكتب إلى عمر رضي الله عنه فاستحسن عمر رضي الله عنه نهيه عن إلقاء الجارية ، وبعث بهذا الكتاب ليلقى في النيل: من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى نيل مصر: أما بعد فإن كنت تجري من قبلك فلا تجر ، وإن كان الله تعالى يجريك فأسأل الله الواحد القهار أن يجريك ، فجرى من وقته إلى يومنا رواه أبو الشيخ واختصرناه ، وفي سنده من لا يعرّف ، **(وأمثال هذا أكثر من أن يحصى)** كما يظهر من كتب الصوفية.

(ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامات الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره) وهذا محال؛

لإبطاله حكمة بعث الأنبياء (أشار إلى الجواب بقوله: **وَيَكونُ ذلِكَ**؛ أي: **ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة مُعْجِزةً للرَّسُول الذي ظَهَرَتْ هذهِ الكرَامَةُ لِوَاحدٍ مِنْ أُمَّتِه؛ لأنَّه يَظهر بِهَا**؛ أي: **بتلك الكرامة أنَّه وليٌّ ولن يكونَ وَلِيّاً إلا وأنْ يَكُونَ مُحِقاً**) أي: صاحب حق (**في ديانَتِه**) بالكسر بمعنى الدين القوي (**ودِيَانَتُه**)مبتدأ وخبره (**الإِقْرَارُ بالقلب واللسان**) يريد أن المراد بالإقرار ههنا ليس ما يقابل التصديق بل ما يعمها (**برسَالةِ رَسُولِهِ مع الطَّاعةِ لَهُ في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي المظهر**) للخارق (**الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة**) للنبي (**لم يكن ولياً**) بل كافراً (**ولم يظهر على يده ذلك**) أي: الخارق الذي يسمى كرامة بل إنما يظهر عنه الاستدارج (**والحاصل**): أي: حاصل الجواب (**أن الأمر الخارق للعادة فهو**) هذه الفاء قليلة الوقوع في كلام البلغاء (**بالنسبة إلى النبي معجزة سواء ظهر من قبله**) بكسر ففتح؛ أي: من جانبه (**أو من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة**) أي: إذا ظهر عن الولي (**لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله**) لأن الولي لا يدعي النبوة، ولا بد في المعجزة من دعواها، ثم أشار إلى فروق ثلاثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال: (**فالنبي لا بد من علمه بكونه نبياً ومن قصده إظهار خوارق العادات**) لأن التحدي لا يمكن بدون القصد (**ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات**) أي: لا بد من أن يكون حكم النبي قطعياً مفيداً لليقين بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه، وفي عبارة الشارح نوع قصور، ولعل شيئاً سقط من النساخ: (**بخلاف الولي**) فإنه قد لا يعرف ولايته بل ربما اعتقد أنه من شرار الناس هضماً لنفسه، وأيضاً: لا يلزمه إظهار الخارق قصداً، بل نهى كبار مشائخ الطريقة عن ذلك مخافة أن يؤدي إلى الإعجاب اللهم إلا إذا اشتدت الحاجة، وأيضاً: ليس خبر الولي مقطوع الصدق فقد يغلط الكشف.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في الإمامة

(وأَفضَلُ البَشَرِ) ذكر المحققون أن فضيلة المبحوث عنها في الكلام هي كثرة الثواب؛ أي: عظم الجزاء على أعمال الخير، لا شرف النسب، وإلا لزم أن يكون ولد النبي أفضل من النبي الذي ليس أبوه نبياً، ولا كثرة الطاعات الظاهرة؛ لأن الثواب ليس على حسب مقدارها؛ لأن إنفاق أحدنا جبل أحد ذهباً لا يبلغ مُدّ الصحابة ولا نصيفهم كما في الحديث الصحيح، والسر في ذلك: أن أصل الخير هو الإخلاص في العمل، ومحبة الحق سبحانه، ودوام الحضور معه، وهي أمور باطنة؛ ولذل قال بكر بن عبد الله المزني: ما فضلكم أبو بكر رضي الله عنه بصوم وصلاة ولكن بشيء في قلبه انتهى، فلا يخفى أن كثرة الثواب لا تعلم إلا بإخبار الشارع ولا مدخل فيها للعقل والمناقب الظاهرة فاحفظ؛ فإنه يحل كثيراً من شبه الشيعة (بَعدَ نَبيّنا) صلى الله عليه وسلم اعلم أن المذهب عند أهل السنة ما رواه الحاكم وابن عدي والخطيب عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أبو بكر وعمر خير الأولين والآخرين، وخير أهل السماوات، وخير أهل الأرضين إلا النبيين والمرسلين» ثم إن العلماء يستعملون كلمة بعد في أمثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف فيقولون: أفضل الأنبياء بعد نبينا إبراهيم، وأفضل الكتب بعد القرآن التوراة، فعلى هذا ـي عبارة المصنف قصور؛ لإفادتها تفضيل الخلفاء على باقي الأنبياء، ولذا ـل الشارح رحمه الله: (والأحسن أن يقال: بعد الأنبياء) لئلا يلزم فضل الخلفاء الأنبياء وإنما لم يقل: والواجب لإمكان حمل البعدية على الزمانية كما بقوله: (لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي) فلا يلزم تفضيل على نبي؛ (ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) يريد أن كلام

المصنف مع تأويله بالبعدية الزمانية لا يخلو عن قصور؛ لأن عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة بعد زمان نبينا ﷺ، فيجب أن يراد أن الأفضل بعد نبينا ﷺ سوى عيسى عليه السلام أبو بكر.

قلت: وفيه قصور آخر وهو أنه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الأمم الماضية مع أنه من المعتقدات المهمة أيضاً.

(إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا) أي: يكون حياً بعده سواء ولد قبله أو بعده **(انتقض)** كلام المصنف **(بعيسى عليه السلام؛ لأنه موجود)** بعد نبينا، وقد يجاب بأن المراد هو الوجود الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والقبلية معاً، **(ولو أريد كل بشر يولد بعده)** لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام **(لم يفد)** كلام المصنف **(التفضيل على الصحابة)** لأنهم ولدوا قبله، أو في زمنه لا بعده، **(ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض)** في زمانه عليه السلام **(لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم)** وكذا على الأمم السابقة، ويمكن أن يجاب بأنه قد صح أن الصحابة أفضل من التابعين ومن الأمم السابقة؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل، فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به؛ ولذا قال: والأحسن؛ لأن التصريح في نحو هذا المقام أفضل، **(ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض بعد زمانه في الجملة)** سواء كان تولده في زمانه أو بعده أو قبله ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم **(انتقض بعيسى عليه السلام)** لأنه ينزل على وجه الأرض.

إن قلت: هذا تكرار لما مر من قوله: إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى؟

قلت: الوجود فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الأرض فمادة النقض على الأول متحققة بعد نبينا ﷺ في كل زمان، وعلى الثاني لا يتحقق إلا عند نزول عيسى على الأرض.

بقي ههنا بحثان: الأول: وجه تخصيص عيسى عليه السلام بالذكر مع أن الخضر والإلياس وإدريس أيضاً من الأحياء هو أن حياة عيسى عليه السلام ثابت بالأحاديث المتواترة، وفي هؤلاء الكرام الثلاثة خلاف.

الثاني: قال بعض المحققين: يمكن حمل كلام المصنف على بعدية الشرف؛ لأن اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بإلحاق الأنبياء كلهم نبينا صلى الله عليه وسلم.

(أبو بكر الصِّدِّيقِ) بالكسر والتشديد كان اسمه قبل الإسلام عبد الكعبة، فسماه النبي ﷺ عبد الله، وقد نزل تسميته بالصديق من السماء، وروي أنه آمن بنبوته ﷺ قبل نبوته حين أخبر بحيرا بأنه سيبعث نبياً، ولم يسجد لصنم قط **(الذي صدق)** بيان لوجه التسمية **(في النبوة من غير تلعثم)** أي: توقف، وعن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ما كلمت في الإسلام أحداً إلا وأبى علي وراجعني في الكلام إلا ابن أبي قحافة فإني لم أكلمه في شيء إلا قبله واستقام عليه» رواه أبو نعيم **(وفي المعراج بلا تردد)** مع شدة إنكار الناس أمر المعراج حتى قيل: ارتد لذلك بعض من آمن.

(ثُمَّ عُمَرَ الفارُوقُ الذي فرق بين الحق والباطل) بيان لوجه التسمية، والفاروق مبالغة الفارق **(في القضايا والخصومات)** فقد روي أن منافقاً خاصم يهودياً فاحتكما إلى رسول الله ﷺ فحكم لليهودي فلم يرض المنافق، وقال: نتحاكم إلى عمر رضي الله عنه فأخذ عمر رضي الله عنه سيفه وقتل المنافق، وقال: هكذا أقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله، فقال جبريل: «إن عمر رضي الله عنه فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق» رواه ابن أبي حاتم واختصرناه، وقال ابن عباس رضي الله عنه: سألت عمر: لم سميت الفاروق؟ قال: (أسلمت والمسلمون مختفون خوفاً من قريش، فقلت: يا رسول الله نحن على الحق فلا نختفي فخرجنا حتى دخلنا المسجد فأصاب قريشاً حزن شديد فسماني رسول الله ﷺ الفاروق يومئذ) رواه ابن عساكر واختصرناه، وهو أول من سمي بأمير المؤمنين.

(ثم عثمانُ ذو النورينِ؛ لأن النبي ﷺ زوجه رقية) بضم ففتح فتشديد **(ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم)** وكلتاهما من بنات النبي ﷺ من خديجة رضي الله عنها، وزعمت الروافض أنهما من ربائبه وهو باطل، وسمي بنتا الرسول ﷺ نورين؛ لشرفهما، أو لأن رسول الله سماهما كريمتين؛ فعن عائشة رضي الله

عنها مرفوعاً: «إن الله أوحى إلي أن أزوج كريمتي من عثمان» رواه الخطيب ، الكريمتان: العينان كقولهم: من أحب كريمتيه فلا يكتب بعد العصر ، ولا حاجة إلى أن يقال: سميتا باسم أبيهما لأن النور من اسمائه ﷺ فإنه تكلف. **(ولما ماتت أم كلثوم قال: لو كان عندي ثالثة لزوجتكها)** عن عصمة بن مالك مرفوعاً: «زوجوا عثمان لو كان لي ثالثة لزوجته ، وما زوجته إلا بالوحي من الله» رواه الطبراني بل قال علي رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لو أن لي أربعين ابنة لزوجتك واحدة بعد واحدة» رواه ابن عساكر.

(ثمَّ عَليٌّ المُرتضى) الارتضاء: بركزيدن **(من عباد الله)** متعلق بالمرتضى **(وخلص أصحاب رسول الله ﷺ)** بالضم والتشديد جمع خالص عطف على عباد الله **(على هذا)** أي: على **(الترتيب المذكور وجدنا السلف)** هم الصحابة والتابعون وأتباعهم ، والمراد أكثرهم ، وقال بعض المحشين: المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط ، وأما الذي توقف في عثمان وعلي رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الأول فمن المتأخرين انتهى. **(والظاهر أنه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك)** لأن عادتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق ، وفي «المواقف»: وحسن ظننا بهم يقتضي بأنه لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه ، فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق إلى الله تعالى انتهى.

(وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين) أي: الشيعة وأهل السنة **(متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات)** يريد أن هذه المسألة ظنية ، ودليلها حسن الظن بالسلف ولولا تقلدهم لكان السكوت عنها أفضل؛ أما أولاً: فلأن دلائل الشيعة وأهل السنة متعارضة فلا جزم بشيء منها.

وأما ثانياً: فلأن المسألة اعتقادية لا عملية ، والاكتفاء بالظن إنما يجوز في العمليات لا في الاعتقاديات.

وأما ثالثاً: فلأن السكوت عنها لا يضر بشيء من واجبات الشرع ، وعندي في الكل بحث؛ أما في الأول: فلأن أدلة أهل السنة أحاديث صحيحة واضحة

الدلالة ، وأما أدلة الشيعة فإما موضوعات ، أو غير واضحة الدلالة فلا تعارض ، وينكشف هذا بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث.

وأما في الثاني: فلأن الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقاديات ليس على إطلاقه؛ وذلك لأنا نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل مظنونة كتفضيل الملك على الأنبياء أو بالعكس ، وأن أفضل الأنبياء بعد نبينا آدم أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام ، وأن أفضل الصحابة العشرة المبشرة ، ثم أهل بدر ، ثم أحد ، ثم الشجرة ، وأن الخلافة ثلاثون سنة مستدلين بخبر الواحد ، وأن المجتهد يخطىء ويصيب خلافاً لبعضهم ، وكأقوالهم المضطربة في عصمة الأنبياء ، وقول بعضهم: الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، وبعضهم: يزيد وينقص إلى غير ذلك ، فعلم أن عدم جواز الظن في العقائد إنما هو حيث يطلب اليقين كالتوحيد والرسالة ، وإذا كان الظن فاسداً كظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن اتباع الظن ، وأما إذا أفاد الدليل الظني مسألة اعتقادية جاز تسليمها على حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بأن الدليل قد أفاد الظن بكونها حقاً؛ ولئلا يلزم إهمال كثير من الأحاديث الأفراد المروية في الاعتقاديات وجعل وجودها كعدمها كأحاديث تفصيل أحوال القبر والحشر ، وأما في الثالث: فلأن المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جداً ، فعلم أن فائدة الاعتقاديات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها الاعتقاد مقصود بنفسه ، ولو سلم فنقول: هذه المسألة يدور عليها إبطال مذهب الشيعة؛ فإن أول أصولهم أن علياً رضي الله عنه أفضل الكل يفرّعون عليه أنه أشبه الصحابة بالنبي ﷺ ، فهو الخليفة ، وأن مذهبه هو الحق لا مذهب غيره ، وأن الصحابة ظلموه حيث استخلفوا غيره مع أنه أفضل وأعلم وأشجع ، وأن الظالمين غير عدول فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه أهل السنة ، وهذا هو ترتيبهم في تضليل ضعفاء المسلمين ، وفساده أشد من فساد مذهب المعتزلة والجبرية وأشباههم ، فيجب على العلماء الاهتمام بمسألة الأفضلية ، وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام؛ لأن الشارح قد

تساهل فصار كلامه مزلة الأقدام حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارته ويزلقون بها كثيراً من طلاب العلم ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

(**وكأن السلف**) كأن أصلها للتشبيه، وقد تستعمل في موارد الظن وهو المراد (**كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على عليّ رضي الله عنهما**) اعترض عليه بأنه مناف لقوله: على هذا وجدنا السلف . وأجيب : بأن معناه على هذا وجدنا أكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلا منافاة بين كلامي الشرح ولا بين كلامه وما نقل عن بعض السلف: أن علياً رضي الله عنه أفضل من عثمان رضي الله عنه ، ويمكن عندي: أن يجاب بأن المشار إليه بقوله: على هذا وجدنا السلف هو تفضيل أبي بكر على عليّ رضي الله عنهما، وهذا التخصيص وإن لم يساعده اللفظ لكن يدل عليه أن المبحوث عنه بين أهل السنة والشيعة هو تفضيل أحدهما على الآخر (**حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين**) أبي بكر وعمر رضي الله عنهما (**ومحبة الختنين**) عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه ، والختن بفتحتين: زوج البنت، ودليل توقفهم الاكتفاء بذكر المحبة فيهما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين ، وحسبك دليلاً على الاهتمام بمسألة الأفضلية أنها من علامات السنة (**والإنصاف**) أصله جعل الشيء نصفه، ثم أطلق على الصلح بين الخصمين بقسمة المتاع المنازع فيه بينهما نصفين ، ثم أطلق على العدل بين الخصمين (**أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب**) أي: كثرة الجزاء على أعمال الخير من الدرجات الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب إلى الرحمن (**فللتوقف جهة**) لأن كثرة الثواب لا تعرف بالعقل؛ ولذا توقف الإمام مالك حين قيل له: أيّ الناس أفضل بعد نبيهم؟ فقال: أبو بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه بلا شك، فقيل له: وعثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه؟ قال: ما أدركت أحداً اقتدى به يفضل أحدهما على الآخر، وكذا توقف إمام الحرمين وأبو العباس القلانسي .

(**وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل**) من متعلقة بقوله: يعده (**فلا**) لأن فضائل علي رضي الله عنه كثيرة جداً من الكمالات العلمية والجهاد والاجتهاد في الطاعة والبلاغة في المواعظ ، وملازمة النبي ﷺ في الحضر والسفر ، وتشرفه بازدواج سيدة النساء وأبوية الريحانتين ، وانشعاب طرق

الصوفية منه ، وكثرة ورود الأحاديث من مناقبه ، وظهور الخوارق عنه ، وشجاعته وسخاوته إلى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث؛ ولذا ذهب بعض العلماء إلى أنه أفضل من عثمان رضي الله عنه كالإمام أبي بكر بن خزيمة وسفيان الثوري ، وهو رواية ضعيفة عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله.

إن قلت ما الحق في هذا المقام؟

قلت: قد تقرر أن المبحوث عنه هي الأفضلية بمعنى أكثرية الثواب وأنها لا تعرف إلا بأخبار الشارع ، وأن المناقب الظاهرة لا تدل عليها ، ثم إنا نجد دلائل شرعية على أن عثمان رضي الله عنه أفضل أحدها: حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: كنا نقول ورسول الله ﷺ حي: أفضل أمته بعده أبو بكر رضي الله عنه ثم عمر رضي الله عنه ثم عثمان رضي الله عنه فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره رواه الترمذي.

وثانيهما: نصوص السلف؛ فعن علي رضي الله عنه قال: (خير الناس في هذه الأمة بعد أبي بكر رضي الله عنه عمر الفاروق رضي الله عنه ثم عثمان ذو النوري رضي الله عنه ثم أنا) رواه الحافظ أبو سعد السمان كما في «فصل الخطاب» ، بل حكى أبو منصور البغدادي الإجماع على أن عثمان رضي الله عنه أفضل ، وعن عبد الله بن عمر رضي الله قال: أجمع المهاجرون والأنصار على أن خير هذه الأمة أبو بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه ، رواه خيثمة بن سعد ، وقال الإمام النووي في «شرح مسلم»: الصحيح المشهور تقديم عثمان على عليّ رضي الله عنهما انتهى ، وفي «التعرف»: أجمع الصوفية على تقديم أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ رضي الله عنهم ، وذكر القاضي عياض عن الإمام مالك: أنه رجع عن التوقف إلى هذا ، وحكى القسطلاني عن سفيان الثوري أنه رجع عن تفضيل علي رضي الله عنه إلى تفضيل عثمان رضي الله عنه ، فاحفظ هذا التحقيق.

بقي ههنا بحثان: الأول: قال بعض المحشين: في كلام الشارح هذا شائبة من الرفض ، وتعقبه محش آخر وقال: الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبه ليس رفضاً.

قلت: الاعتراف بمناقبه ركن الإيمان لكن لم يكن يخفى على الشارح أن مراد أهل السنة بالأفضلية أكثرية الثواب، فالترديد ليس على ما ينبغي، وقد يزعم أن معنى قوله: (فلا) أن فضائل عثمان رضي الله عنه أكثر، وليس بوجه؛ لأن فضائل علي رضي الله عنه أشهر وأكثر، وسبب ذلك على ما ذكره بعض الأكابر من أهل البيت: أن الخوارج والظلمة من بني أمية كانوا يبالغون في ذمه وتنقيصه فصار هذا سبباً لحرص السلف على رواية أحاديث مناقبه ونشر فضائله ردّاً على أعدائه.

الثاني: هل يجوز لأحد أن يحب علياً رضي الله عنه أكثر من الثلاثة مع الاعتقاد بالأفضلية على الترتيب، قال في الكروري: لا بأس به، وفي الناطقي عن أبي حنيفة قال: من قال: علي رضي الله عنه أحب إليّ من الجميع فهو رجل وغل؛ أي: فاسد، وقال بعض الكبراء: إن غلب على قلبك حب أحد الأربعة فاستره.

قلت: أراد الحب الغير الاختياري، والأمر بالستر حفظ لأدب الشرع، ولعل الإمام الأعظم أنكر على القائل لتصريحه بذلك، وحقق بعضهم إن كان الحب للدين فيجب أن يكون على ترتيب الأفضلية، وإن كان لأمر آخر كالانتساب إليه فلا بأس لكن لا ينبغي إفشاء ذلك، وأما فضل أولادهم فلا شك أن أولاد فاطمة رضي الله عنها أفضل؛ للأحاديث، وقد يقال: فضل غيرهم على ترتيب فضل آبائهم وفيه نظر؛ لعدم الدليل الشرعي عليه.

(وَخِلافَتهُم؛ أي: نيابتهم عن رسول الله ﷺ **بحيث يجب على كافة الأمم)** أي: جميع طوائف المؤمنين من كفه: إذا منعه كأن إحاطة الجماعة تمنع خروج أحدهم **(الاتباع)** أي: اتباع النائب وفي الكافة احتراز عن القاضي **(ثَابِتَةٌ على هذا التّرتيبِ)** أي: ترتيب الأفضلية **(يعني: أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه، ثم لعمر رضي الله عنه، ثم لعثمان رضي الله عنه، ثم لعلي رضي الله عنه؛ وذلك لأن الصحابة رضي الله عنهم قداجتمعوا يوم توفي)** ماض مجهول من توفاه؛ أي: أخذه وقبضه، وقد يستعمل معلوماً على أن الميت أخذ نصيبه من الحياة، وهذا التأويل محكي عن عليّ رضي الله عنه

(**رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة**) متعلق باجتمعوا ، والسقيفة : الصفة على وزن سفينة وهي الموضع المسقف الذي لا جدار له في جانب أو أكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفتح أسقفه بالضم : إذا جعلت له سقفاً ، وبنو ساعدة قوم من الأنصار وإنما اجتمعوا لنصب الخليفة حفظاً لدين الإسلام ومخافة اختلال النظام لقلة المؤمنين وكثرة الكافرين (**واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة**) بين المهاجرين والأنصار (**على خلافة أبي بكر رضي الله عنه**) صحت الروايات في أن الأنصار اجتمعوا في سقيفتهم يريدون أن يبايعوا سعد بن عبادة الأنصاري ، وكان من أشرافهم فمشى إليهم المهاجرون فقال لهم أبو بكر رضي الله عنه : قال النبي ﷺ : «الأئمة من قريش وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين : عمر بن الخطار رضي الله عنه ، وأبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه» وكثرت الأصوات حتى قال عمر : (يا معشر الأنصار ألستم تعلمون أن رسول الله ﷺ أمر أبا بكر يؤم الناس في الصلاة فما لكم تؤخرونه؟) فقالوا : معاذ الله أن نؤخره ، وقال سعد بن عبادة لأبي بكر : نحن الوزراء وأنتم الأمراء ، فأخذ عمر رضي الله عنه بيد أبي بكر رضي الله عنه فبايعه ، ثم المهاجرون ، ثم الأنصار ، وتفصيل هذه القصة في «الصواعق» فأجمعوا على ذلك .

وما قيل : إن سعد بن عبادة رضي الله عنه لم يبايعه وخرج من المدينة ، وما روي أنه ازدحموا على بيعة أبي بكر فقتلوه بأقدامهم فلم يصح شيء منهما ، وذكر بعض العلماء أن الإجماع وإن كان حجة على إطلاقه لكنه بعد التنقيح والمشاورة أتم وأكمل (**فأجمعوا على ذلك وبايعه**) مفاعلة من البيع ، وفي العرف : وضع اليد على اليد على قصد العهد والميثاق بعدم المخالفة (**علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد**) أي : بمحضر الشاهدين علانية لا سراً وخفية (**بعد توقف كان منه**) اختلف الروايات فيه على أقوال : فإحداها : أنه بايعه في الأول؛ فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال في حديث السقيفة : (صعد أبو بكر رضي الله عنه المنبر فنظر في وجوه القوم فلم ير علياً رضي الله عنه فدعاه فجاء فقال : يا ابن عم رسول الله ﷺ أردت أن تفرق المسلمين؟ ، فقال :

لا تثريب يا خليفة رسول الله ﷺ فبايعه) رواه الحاكم والبيهقي وصححه ابن حبان ، وإنما توقف ساعة لاشتغاله بغسل النبي ﷺ.

ثانيها: أنه بايع بعد ستة أشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضي الله عنها ، وهذا في «صحيح البخاري ومسلم».

وثالثها: وهو الصحيح الجامع بين القولين: أنه بايعه في أول الأمر ثم تأخر عن صحبته حتى أعاد البيعة بعد ستة أشهر ، واختلف في سبب التأخر على أقوال:

فالأول: أنه كان مشغولاً بخدمة فاطمة رضي الله عنها فإنها لم تزل مريضة بعد موت رسول الله ﷺ حزناً عليه.

والثاني: أنه كان لم يرض بتأخيره عن المشاورة؛ فعن علي أنه قال عند البيعة: يا أبا بكر إنا لنرى أنك أحق بالخلافة ونعرف فضلك ولكن أخرنا عن المشورة ، فقال: والله ما كنت فيها راغباً ولكني خفت الفتنة. رواه الدارقطني.

والثالث: أنه كان مشغولاً بجمع القرآن ، وروى ا بن داود أن أبا بكر رضي الله عنه قال: أكرهت إمارتي؟ قال: لا ولكن حلفت لا أرتدي بردائي إلا إلى الصلاة حتى أجمع القرآن.

الرابع: أنه توقف لحزنه على رسول الله ﷺ مع علمه أن الأمر كفاه المهاجرون والأنصار ، وعندي: أنه لا تناقض بين الوجوه الأربعة بل كان مجموعها سبب التأخر ، فاحفظها وإياك والوساوس الشيطانية.

(ولو لم تكن الخلافة حقاً لما اتفق عليه الصحابة) لأن إجماع الأمة على الباطل ممنوع ولا سيما الصحابة الذين هم أفضل البشر بعد الأنبياء ، وأجاب الروافض بأنهم ارتدوا بعد موت النبي ﷺ إلا أربعة نفر: أبو ذر ، وسلمان ، والمقداد ، وعلي رضي الله عنهم ، ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق افتراءً باطلاً ، ولا يخفى أن من بلغت حماقته بتكفير الصحابة أجمع فليس بأهل الخطاب ، وذكر بعض الأكابر أن الروافض شر من اليهود والنصارى؛ فإن اليهود على أن خير الأمم أصحاب موسى ، والنصارى على أن خيرهم أصحاب

عيسى ، والروافض على أن شر الناس أصحاب محمد ﷺ ، وقال الإمام الرازي : نملة وادي النمل أعقل من الرافضي فإنها قالت : ﴿ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ﴾ [النمل: ١٨] فإنها لم تجوّز الظلم من أصحاب سليمان عمداً على النمل ، والروافض يعتقدون الظلم من أصحاب النبي ﷺ على أهل بيته **(ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية رضي الله عنه)** لأنه لم يكن خليفة مع خلافة عليّ فحاربه علي رضي الله عنه حتى قتل من الطرفين ألوف كثيرة .

وأجيب : بأنه لم يكن له شوكة زمن أبي بكر رضي الله عنه ، وهو باطل؛ لأن بني هاشم يومئذ في غاية العز ؛ لقرب عهد رسول الله ﷺ وكثرة أتباعهم ، وكان أبو بكر رضي الله عنه من بني تيم وهم أضعف قبيلة من الأنصار ، ولما سمع أبو قحافة أن الناس بايعوا ابنه قال : أرضي بذلك بنو عبد مناف قيل : نعم قال : لا رافع لما وضعت ، ومن جهالات بعض الروافض أنهم يكفّرون علياً رضي الله عنه بسكوته عن الخصومة . **(ولاحتج عليه)** على أبي بكر رضي الله عنه أو على خلافة نفسه ، وإذا وصلت الاحتجاج والشهادة بـ(على) جاز دخول (على) على الخصم وعلى حق المحتج **(لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة)** فإنهم قالوا : نص النبي ﷺ على أن الخليفة بعده علي رضي الله تعالى عنه ، وهذا باطل ؛ لأنه لو كان كذلك لم يصح أن يسكت علي رضي الله عنه عن إظهار النص ؛ لأن السكوت عن الحق والرضاء بالباطل لا يجوز .

وأجيب : بأنه خاف عن شرهم ، وكذلك كل ما روي من اتباع علي رضي الله عنه الخلفاء الثلاثة واعترافه بفضلهم إنما كان للتقية ، وهذا في غاية البطلان ؛ لأنه نسبة الذل إلى أسد الله الغالب ، ولو ثبت التقية لارتفع الاعتماد عن أقوالهم وأفعالهم ، وما روى جعفر الصادق أنه قال : التقية ديني ودين آبائي ، وأنه قال : ليس منا من لم يتق فافتراء ، ولو ثبت الرواية فالمراد الخوف من الله سبحانه ، وكيف يصح التقية وفي القرآن : ﴿ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ ﴾ [المائدة: ٤٤] **(وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد)** مع أن القرآن ناطق في مواضع كثيرة

بمدحهم ، وأنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأنهم طائعون للحق .

(ثم إن أبا بكر لما أيس) الإياس : نااميدشدن مقلوب يئس ؛ ولذا لم يقلب ياؤه ألفاً ، وقد يزعم أن كلاً منهما لغة برأسه ؛ لأن مصدر أحدهما الإياس ، والآخر يأس **(من حياته)** قال ابن عمر رضي الله عنه : كان سبب موت أبي بكر رضي الله عنه وفاة رسول الله ﷺ فما زال جسمه ينقص حتى مات رواه الحاكم **(دعا عثمان وأملى عليه)** الإملاء : خواندن **(كتاب عهده لعمر رضي الله عنه)** أي : الخلافة ، روي أنه شاور جمعاً من العظماء المهاجرين والأنصار في عمر رضي الله عنه فقالوا : ليس فينا مثله ، فقال لعثمان : (اكتب : بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر بن قحافة في آخر عهده في الدنيا خارجاً عنها ، وعند أول عهده بالآخرة داخلاً فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب : إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاسمعوا له وأطيعوه ، وأني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً ، فإن عدل فذلك ظني فيه وعلمي به ، وإن بدل فلكل امرىء ما اكتسب ، والخير أردت ولا أعلم الغيب ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء : ٢٢٧] والسلام عليكم ورحمة الله) رواه الواقدي كما في «الصواعق» .

(فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس) وإنما فعل ذلك خوفاً من أن يكره ذلك بعض الناس وكان عمر رضي الله عنه غضوباً في دين الله ولا يخاف لومة لائم **(وأمرهم أن يبايعوا)** بوضع اليد على الصحيفة **(بمن في الصحيفة فبايعوا ، حتى مرّت بعليّ فقال : بايعنا بمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه)** إن قلت : نقيض الشرط في مثل هذا الكلام أولى بالجزاء فيدل على أنه كره مبايعة عمر رضي الله عنه .

قلت : هذا إذا لم يكن في الكلام نكتة أخرى ، وأما في هذا الكلام نكات : كالإشارة إلى أن هذا الأمر غير مستور عليه ، وكالرد على من كان يكره عمر رضي الله عنه ، وكتسلية أبي بكر رضي الله عنه بأنه راض بما فعل ، وقيل : تقدير الكلام وإن كان عمر رضي الله عنه فبطريق الأولى على حد : «نعم العبد

صهيب لو لم يخف الله لم يعصه» ولا يبعد عندي أن يكون هذه الكلمة من سهو بعض الرواة أو كذبهم؛ فإن الثابت ما جاء عن يسار بن حمزة قال: (لما ثقل أبو بكر رضي الله عنه قال: يا أيها الناس إني قد عهدت عهداً أفترضون به؟ فقالوا: رضينا ، فقال علي رضي الله عنه: لا نرضى إلا أن يكون عمر رضي الله عنه ، قال: فإنه عمر رضي الله عنه) رواه ابن عساكر.

(**وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ، ثم استشهد عمر رضي الله عنه**) بلفظ المجهول؛ أي: صار شهيداً وكان يصلي صلاة الفجر فضربه أبو لؤلؤة المجوسي غلام مغيرة بن شعبة الصحابي بخنجر؛ وذلك لأنه شكا إلى عمر رضي الله عنه عن سيده وقال: قد وضع علي خراجاً ثقيلاً فلم يصدقه وقال: إن كسبك لا يقصر عن خراجك ، وكان أبو لؤلؤة حاذقاً بكثير من الصناعات فغضب عليه حتى جرحه يوم الأربعاء فمات يوم الأحد.

(**وترك الخلافة شورى**) بالضم: المشاورة؛ أي: ذات مشاورة (**بين ستة: عثمان وعليّ وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم**) بأن يختاروا أصلحهم للخلافة ، ولم يقصد أن يكون كلهم خلفاء يتشاورون في الأمور كما قيل؛ فإن تعدد الخلفاء باطل ، والجواب: بأن الشورى يقتضي أن يكون المجموع كلهم كخليفة واحد فلا تعدد فاسد أيضاً؛ لتعاضد الروايات على خلافه ، وعن أنس رضي الله عنه: (أرسل عمر رضي الله عنه إلى أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه قبل أن يموت بساعة فقال: كن في خمسين من الأنصار مع هؤلاء النفر أصحاب الشورى؛ فإنهم يجتمعون في بيت فقم على الباب فلا تترك أحداً يدخل عليهم ولا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم) رواه ابن سعد.

(**ثم فوض الأمر**) التفويض: سيردن (**خمسهتهم**) فاعل التفويض (**إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه ليختار**) من شاء (**فاختار**) هو عثمان رضي الله عنه وبايعه بعد ثلاث ليال من موت عمر رضي الله عنه (**بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره وصلوا معه الجمع والأعياد**) مع أنه لا يجوز صلاة الجمعة والعيد إلا خلف الخليفة أو نائبه (**فكان إجماعاً**) وصرح بالانقياد

والصلاة؛ لأن الخوارج خرجوا عليه حتى قتلوه فكان مظنة عدم الإجماع. **(ثم استشهد عثمان رضي الله عنه)**. . . . [(١)].

وذلك لأنه فتح البلاد الكثيرة وقسم الغنائم الوافرة على الناس حتى صار مساكينهم أمراء، واختلط بالصحابة أقوام من أحداث المسلمين من العرب والعجم، فحدث الأهواء المختلفة.

وكان حليماً رحيماً لا يغلظ للناس فاختل نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة أقوام يتظلمون من عماله، ثم بدا لهم أن حاصروا داره وكانت معظم عساكر المسلمين يومئذ إلى الثغور فأراد علي والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة من الصحابة أن يقاتلوهم فنهاهم عثمان رضي الله عنه، وقال: مالي أدعوكم إلى الجنة وتدعونني إلى النار، لا أكون أول من سل السيف على المبسلمين، فخرج علي رضي الله عنه يقول: اللهم تعلم أني من المعذورين، ودخل عليه مغيرة بن شعبة الصحابي رضي الله عنه فقال: اخرج إلى الشام؛ فإن بها أميرك معاوية رضي الله عنه ينصرك فقال: لا أفارق دار هجرة النبي ﷺ، ودخل عليه الحسن بن علي رضي الله عنهما فقال: يا أمير المؤمنين ائذن لنا حتى ندفع هذا القوم عنك بالسيف قال: يا ابن أخي ارجع واجلس في بيتك حتى يأتي الله بأمره، فلا حاجة إلى سفك الدماء، وكان غلمانه جمعاً عظيماً فأخذوا الأسلحة يريدون القتال فقال: من ألقى سلاحه فهو حر، وقال: رأيت النبي ﷺ في المنام يقول: يا عثمان إن قاتلتهم نصرت وإن لم تقاتل أفطرت الليلة عندنا، وأنا أحب أن أفطر مع رسول الله ﷺ، فأصبح صائماً، وأمر علي رضي الله عنه الحسن والحسين رضي الله عنهما أن يحفظا باب داره، فوثب بعض البغاة على جدار الدار فدخلوا عليه وهو يقرأ القرآن والمصحف في حجره فذبحوه ظلماً بين عصر الجمعة ومغربها، وأخبر علي رضي الله عنه بذلك فجاء ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما فقالا: حفظنا باب داره وما لنا من علم بما وراءها.

---

(١) بياض في الأصل.

وبالجملة: صبر عثمان على الشهادة ، ونهى الصحابة رضي الله عنهم عن القتال فهم معذورون في ترك القتال ، وكان مدة الحصار اثنين وعشرين يوماً. هذا ملخص روايات الباب ، والله أعلم بالصواب.

(وترك الأمر مهملاً) أي: لم يفوض الخلافة إلى أحد **(فاجتمع كبار المهاجرين)** هم الذين ارتحلوا من أوطانهم إلى رسول الله ﷺ بمدينة سموا مهاجرين؛ لهجرهم الوطن **(والأنصار)** هم أهل المدينة نصروا النبي ﷺ بأموالهم ونفوسهم **(على علي والتمسوا منه قبول الخلافة)** يريد أنه كان كارهاً لها ، وهكذا كانت الصحابة رضي الله عنهم زاهدين في الدنيا ، وما روي أنه قال: الآن رجع الحق إلى أهله ، فموضوع.

(وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة) واعلم أن بعض الناس يزعم أن خلافة علي رضي الله عنه لم تثبت بالإجماع؛ لأن بعض الصحابة رضي الله عنهم خالفوه وحاربوه.

وأجيب بوجوه: أحدها وهو الحق: أن صحة الخلافة غير محتاجة إلى الإجماع ، بل يكفي بيعة بعض أهل الحل والعقد حتى قيل: يكفي الواحد منهم ، وقد بايع علياً ألوف المهاجرين والأنصار.

ثانيها: أن أهل الإجماع هم أهل الاجتهاد الذين ليس فيهم فسق وبدعة فلا يكون البغاة من أهله ، وهذه كلمة تشبه كلمات الروافض؛ فإن المذهب عندنا أن أصحاب الجمل والصفين عدول؛ لأنهم إما مجتهدون ، وإما مقلدون لهم.

ثالثها: ما ذكره الشارح بقوله: **(وما وقع من المخالفات والمحاربات)** من عائشة رضي الله عنها وطلحة والزبير ثم معاوية رضي الله عنهم **(لم يكن عن نزاع في خلافة)** بل كان المحاربون يسلمون خلافته **(بل عن خطأ في الاجتهاد من معاوية)** خصه بالذكر؛ لأنه حربه أشهر من حرب الباقين ، والخطأ هو الاستعجال في طلب قصاص عثمان رضي الله عنه؛ زعماً أن التأخير يوجب جرأة العوام على الأكابر ، وكثيراً ما يفوت المطلوب ، وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند أهل الحديث: أن قوماً من الصحابة رضي الله عنهم طلبوا من

علي رضي الله عنه أن يقتص من قتلة عثمان رضي الله عنه وكان القتلة ممن بايع علياً رضي الله عنه واتبعه ، وكان أشدهم طلباً لذلك عائشة رضي الله عنها ، وتوقف علي رضي الله عنه إلى أن يستقر أمر الخلافة ؛ فإن البغاة كانوا جمعاً عظيماً نحو أربعة آلاف ، بل قيل : نحو عشرين ألفاً ، والجمع بين الروايتين : أنهم ازدادوا شيئاً فشيئاً ، فسخطت عائشة رضي الله عنها وخرجت إلى بصرة ، وقالت : لا أقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة فتبعها جمع من الصحابة رضي الله عنهم تكريماً لها ، وخرج علي رضي الله عنه خلفها يطلب منها الرجوع فأبت حتى بلغت البصرة ففشا النزاع بين الفريقين إلى أن وقع الحرب ، فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما ، وعقر جمل عائشة رضي الله عنها ، وقتل حولها قوم كثير لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله ﷺ ؛ ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي رضي الله عنه ، فأمر محمد بن أبي بكر رضي الله عنه أن يذهب بعائشة رضي الله عنها إلى المدينة ، ثم جمع معاوية رضي الله عنه العساكر وكان من أقارب عثمان رضي الله عنه فوق الحرب بصفين ـ بكسرتين وتشديد الفاء ـ : وهو موضع على شط الفرات ويسمى حرب صفين ، فاستمر القتال أياماً كثيرة حتى وقع صلح .

ثم إن أهل القبلة في تلك الحروب على مذاهب : فمذهب الهشامية من المعتزلة : أن الكل كذب ، ونعم المذهب هذا لولا تواتر الأخبار بها .

وذهب العمرية والواصلية من المعتزلة : إلى أن الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن عطاء : لو شهد الجميع على باقة بقل لم أقبل شهادتهم .

وذهب الخوارج : إلى أن الفريقين كافران .

وذهب الروافض : إلى أن من قاتل علياً رضي الله عنه فهو كافر .

وقال أهل السنة : كان الحق مع علي رضي الله عنه وأن من حاربه مخطىء في الاجتهاد فهو معذور ، وأن كلاً من الفريقين عادل صالح ، ولا يجوز الطعن في أحد منهم ؛ للأحاديث المشهورة في مدح الصحابة رضي الله عنهم والنهي عن سبهم ، وهذا هو الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال .

ومعاوية رضي الله عنه هو أبو عبد الرحمن بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، أسلم يوم فتح مكة وقال بعضهم : أسلم قبله ولكن كتم إسلامه خوفاً من أبيه ، وكانت أخته أم حبيبة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ ، وكان صاحب رواية في الحديث ومجتهداً في الفقه حليماً جواداً شديد المعرفة بقوانين السلطنة ، ولاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام ، وأقره عثمان رضي الله عنه ، ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما الخلافة إليه ، فولي الشام أربعين سنة نيابة واستقلالاً ، ومات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عنده رداء النبي ﷺ وشعره وظفره فقال: كفنوني في ردائه ، واجعلوا شعره وظفره في مقلتي ومناخيري وفيّ ، وخلّوا بيني وبين أرحم الراحمين. رضي الله تعالى عنه.

(وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة) أي : خلافة الصحابة رضي الله عنهم **(وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة)** زعم الشيعة أن النبي ﷺ نص على أن الإمام بعده علي رضي الله عنه وهو افتراء عندنا ، وذهب بعض أصحابنا إلى أنه نصّ على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ، وعن محمد بن الزبير رضي الله عنه قال: قلت للحسن البصري : اشفيني مما اختلف فيه الناس؛ هل كان رسول الله ﷺ استخلف أبا بكر رضي الله عنه؟ قال: أوفي ذلك شك؟! والله الذي لا إله إلا هو لقد استخلفه. رواه ابن عساكر ، وقال جمهور أهل السنة : لم يستخلف أحداً ، وعن علي رضي الله عنه قيل له : ألا تستخلف؟ فقال: (ما استخلف رسول الله ﷺ فأستخلف) رواه الحاكم وصححه ، والجمع : أنه يوجد في الأحاديث تصريحات وإشارات كثيرة في حقية خلافته ولكن النبي ﷺ لم يحمل الناس على بيعته كما حملهم أبو بكر رضي الله عنه على بيعة عمر ، فاعتمد المثبتون الأول ونظر النفاة إلى الثاني ، لكن لا يخفى أن تلك التصريحات أدلة صحيحة كافية على صحة خلافته **(وإيراد الأسئلة والأجوبة من الطرفين مذكور في المطولات)** «كالمواقف» و«المقاصد» بل قد أفرد العلماء هذا البحث بالمؤلفات «كالصواعق» و«النواقض».

(**والخلافة بعد**) النبي ﷺ (**ثلاثون سنة ثم بعدها ملك**) بالضم والسكون: بادشاسي (**وإمارة**) بالكسر: أميرشدن؛ والفرق: أن الخلافة نيابة الرسول ﷺ والملك والإمارة هو السلطنة أعم من أن يكون نيابة عن النبي ﷺ أم لا (**لقوله عليه الصلاة والسلام: «الخلافة ثلاثون سنة ثم تصير»**) أي: الخلافة (**«ملكاً»**) بالضم (**«عضوضاً»**) العض: كزيدن، والعضوض نعت منه؛ أي: تصير الخلافة سلطنة ظالمة، فشبه الظالم بالسباع ووصف الملك بوصف مالكه مجازاً، والحديث رواه أحمد والترمذي وأبو داود وابن حبان وصححه عن سفينة مرفوعاً: «الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك» وفي رواية: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً عضوضاً».

(**وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة**) أي: نهايتها (**من وفاة رسول الله ﷺ**) هذا تقريب، والتحقيق: أنه كان بعد علي رضي الله عنه نحو ستة أشهر باقية من ثلاثين سنة وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما، وكان كمال ثلاثين عند تسليم الحسن رضي الله عنه الخلافة إلى معاوية رضي الله عنه، وذكر بعضهم أن خلافة أبي بكر رضي الله عنه سنتان وثلاثة أشهر، وعمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر، وعثمان رضي الله عنه اثنتا عشر سنة إلا عدة أيام، وعلي رضي الله عنه أربع سنين وتسعة أشهر وكان سبب شهادته: أنه اجتمع ثلاثة من الخوارج وقالوا: هاجت الفتن من علي رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه وعمرو بن العاص رضي الله عنه فلنقتلهم، فاختار عبد الرحمن بن ملجم علياً رضي الله عنه، واختار برك بن عبد الله معاوية رضي الله عنه، واختار عمرو بن بكر عمرو بن العاص رضي الله عنه، وتواعدوا ليلة واحدة، فأصاب عبد الرحمن عليّاً رضي الله عنه وهو خارج إلى صلاة الفجر فقتله، وأصاب برك بن عبد الله معاوية رضي الله عنه فضربه بالسيف على عجزه فأخذوه فخلاه معاوية رضي الله عنه لما كان حليماً صبوراً وانقطع إنزاله ونسله، ولم يصب عمر بن بكر عمرو بن العاص؛ لأنه كان مريضاً لم يخرج إلى الصلاة واستخلف غيره فقتل خليفته.

(**فمعاوية رضي الله عنه ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكاً وأمراء**) لأنهم بعد ثلاثين (**وهذا**) أي: انتهاء الخلافة على ثلاثين سنة (**مشكل؛ لأن أهل الحل**

والعقد) أي: المجتهدين، والحل: كشادن، والعقد: بستن، والمجتهد صاحب التجويز والمنع، ومن فسر أهل الحل والعقد بأهل مكة ومدينة فلم يصب **(قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية)** هم سبعة وثلاثون من نسل عبد الله بن عباس رضي الله عنه عم النبي ﷺ **(وبعض المروانية)** وهم عشرة من نسل مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد الشمس بن عبد المناف، والحاصل: أن السلف كانوا يصلون مع هؤلاء الجمع والأعياد ويتولون بإذنهم القضاء ويعزون في ركابهم ويحرمون الخروج عليهم ويعتقدونهم خلفاء مع أنهم بعد ثلاثين سنة **(كعمر بن عبد العزيز مثلاً)** ابن مروان بن الحكم وهو خامس الخلفاء الراشدين، صاحب الحديث والاجتهاد والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الرفيعة، توفي يوم الجمعة في أواخر رجب سنة إحدى ومائة، ولا يخفى أن إطلاق العباسية وتقييد المروانية بالبعض مبني على اشتهار العباسية في الألسنة بلقب الخلافة، وإلا فحالهم كحال المروانية من صلاح بعض وفساد بعض، وكذا حال أهل الحل والعقد في اتباع الفريقين على السواء.

وتفصيل الخلفاء والملوك أن أولهم بعد النبي ﷺ أبو بكر رضي الله عنه، ثم عمر رضي الله عنه، ثم عثمان رضي الله عنه، ثم علي رضي الله عنه، ثم الحسن رضي الله عنه إلى ثلاثين سنة، ثم معاوية رضي الله عنه نحو عشرين سنة، ثم يزيد ثلاث سنين ونصفاً، ثم ابنه معاوية أربعين يوماً، وكان رجلاً صالحاً ولكن عزل نفسه ومات، ثم مروان بن الحكم تسعة أشهر، ثم ابنه عبد الملك إحدى وعشرين سنة، ثم ابنه الوليد عشر سنين، ثم أخوه سليمان بن عبد الملك ثلاث سنين، ثم عمر بن عبد العزيز سنتين وثلاثة أشهر، ثم يزيد بن عبد الملك أربعاً، ثم هشام بن عبد الملك عشرين، ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين، ثم يزيد بن الوليد خمسة أشهر، ثم إبراهيم بن الوليد أربعة أشهر، ثم مروان بن محمد بن مروان بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولة المروانية، ثم قام العباسيون فأولهم عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله عباس أربع سنين، ثم أخوه

المنصور اثنين وعشرين سنة ، ثم محمد بن عبد الله الملقب بالمهدي عشر سنين وكان من الصلحاء ، ثم ابنه الهادي موسى سنة ، ثم هارون الرشيد ثلاثاً وعشرين ، ثم ابنه الأمين ، ثم أخوه المأمون الفلسفي عشرين ، ثم أخوه المعتصم بالله تسعاً ، ثم ابنه هارون الواثق بالله ستاً ، ثم أخوه جعفر المتوكل على الله أربعة عشر ، ثم محمد المنتصر بالله ستة أشهر ، ثم أحمد المستعين بالله بن المتوكل ، ثم المعتز بالله أربعاً ، ثم محمد المهتدي بالله سنة واحدة ، ثم أحمد المعتمد على الله بن المتوكل عشرين سنة ، ثم أحمد المعتضد بالله نحو عشرة ، ثم علي المكتفي بالله ست سنين ، ثم أخوه جعفر المعتضد بالله أربعاً وعشرين ، ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفاً ، ثم أحمد الراضي بالله ست سنين ، ثم إبراهيم المتقي لله ثلاث ، ثم عبد الله المستكفي بالله سنة وأربعة أشهر ، ثم المطيع لله إحدى وعشرين سنة ، ثم عبد الكريم الطائع لله سبعة عشر ، ثم القادر بالله إحدى وأربعين ، ثم القائم بالله نحو خمساً وأربعين ، ثم المقتدي بأمر الله نحو عشرين ، ثم المستظهر بالله خمساً وعشرين ، ثم المسترشد بالله سبعة عشر ، ثم الراشد بالله نحو سنة ، ثم المقتضي لأمر الله خمساً وثلاثين ، ثم المستنجد بالله عشراً ، ثم المستضيء بأمر الله أربع سنين ، ثم الناصر لدين الله سبعاً وأربعين ، ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلاثة عشر ، ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلاثة عشر ، ثم المستعصم بالله نحو اثنتي عشر ، فخرج التتار ـ وهم كفار الترك ـ فقتلوه في بغداد ، ثم قتلوا من المسلمين ذكورهم وإناثهم وصبيانهم في بلاد المسلمين مالا يحصى وتمت دولة العباسية ، ومن العجائب أن كل سادس منهم خلع عن الخلافة أو قتل ، والسادس الأول حسن بن علي ، وتمام قصص هؤلاء في «تاريخ الخلفاء» للسيوطي.

(ولعل المراد) من الحديث **(أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة)** أي: مخالفة الخليفة الحق **(وميل عن المتابعة)** أي: اعتراضه عن متابعة النبي ﷺ في الزهد وكمال التقوى ، وقيل: معناه مخالفة الناس الخليفة وميلهم عن متابعته ، وأورد عليه: أن هذا لم يوجد إلا في الشيخين **(تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون)** ومما يدل على أن الخلافة لم تنقطع

على ثلاثين قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزال الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش» رواه أحمد ومسلم.

إن قلت: هذا قدح عظيم في معاوية رضي الله عنه؛ لأنه أول من كان ملكاً بعد ثلاثين، وأهل السنة لا يجوزون قدحه.

قلت: لأهل الخير مراتب بعضها فوق بعض، وكل مرتبة منها يكون محل قدح بالنسبة إلى التي فوقها، وكان الإمام الغزالي بعدما أخذ في التصوف يتأسف على ما مضى من عمره في التصنيف حتى الفقه؛ ولذا قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين، وفسر بعض الكبراء قوله عليه الصلاة والسلام: «إني لأستغفر الله في اليوم أكثر من سبعين مرة» بأنه كان دائم الترقي وكلما كان يترقى إلى مرتبة استغفر عن المرتبة الي كان قبلها، وإذا تقرر ذلك فنقول: كان الخلفاء الراشدون لم يتوسعوا في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي ﷺ في الصبر على ضيق العيش والجهد في الاتصاف والاتقاء عن مقتضيات الطبائع البشرية، وأما معاوية رضي الله عنه فهو وإن لم يرتكب منكراً لكنه توسع في المباحات ولم يكن في درجة الخلفاء الراشدين في أداء حقوق الخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحاً فيه، ومما يدل قوله عليه الصلاة والسلام: «أول من يثلم سنتي رجل من بني أمية يقال له يزيد» كما في «الصواعق».

(**ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب**) أراد إجماع أهل السنة والشيعة والمعتزلة لا أهل السنة فقط بديل قوله: وإنما الخلاف، ولا الفرق كلها؛ لأن الخوارج لا يوجبونه وهم في ذلك على ثلاث فرق: الفرقة الأولى: من لم يوجبه مطلقاً مستدلين بوجوه أحدها: أن فيه الفتن وسفك الدماء. أجيب: بأن مضار النصب أعظم من مضار الترك، وفي المثل: لولا السلطان لأكل بعض الناس بعضاً.

ثانيها: أن الوصول إلى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به؟

وأجيب: بأن شيوع سياسته كافٍ.

وثالثها: أنا نرى أهل البوادي والجبال ينتظم أمورهم بلا إمام. وأجيب: بالمنع، بل هم كلاب وذئاب يعض بعضهم بعضاً على أن لكل قوم منهم رئيساً ينتظم أمرهم.

رابعها: أن للإمامة شروطاً قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب. أجيب: بأن الواجب نصب من جمع الشروط ومع فقده لا وجوب فلا ترك للواجب، والأحسن أن يقال: إن لم يوجد جامع الكل نصب جامع الأكثر.

الفرقة الثانية قالت: نصبه واجب عند سكون الفتن لا عند هيجانها؛ لعسر اجتماع الناس على الإمام في الفتن. أجيب. بأن الأمر بالعكس؛ لأن الطبائع حينئذٍ ترغب فيمن يسكن الفتن.

الفرقة الثالثة: زعمت الوجوب وقت الفتن لا وقت الأمن؛ لعدم الحاجة أجيب: بأن الأمن التام بلا إمام محال عادي، ولو سلم فيجب نصبه مخافة أن يقع الفتن فلا يكون لها مانع ومسكن.

(وإنما الخلاف في أنه يجب على الله تعالى) وهذا قول الشيعة الإمامية والإسماعيلية فاحتجوا بأن نصبه لطف بالأمة واللطف واجب على الله سبحانه؛ لأن تركه بخل.

وأجيب أولاً: بأنه لا يجب على الله شيء؛ إذ لا حاكم عليه. وثانياً: بأن اللطف هو الإمام الظاهر؛ فإن الخفي خال عن فوائد الإمامة، فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبكم من أن الإمام هو المهدي الخفي، **(أو على الخلق بدليل سمعي)** وهذا عند أهل السنة **(أو على الخلق بدليل عقلي)** وهذا مذهب المعتزلة والزيدية مستدلين بأن الإمام لطف يحمل الأمة على الخير ويزجرهم عن الشر، وكل ما كان كذلك فهو واجب على الله تعالى، ودفع: بأنه لو وجب على الله تعالى لم يخل الزمان عن الإمام، واللازم باطل، وأيضاً: قد ثبت أنه لا يجب على الله تعالى شيء.

(والمذهب) أي: مذهب أهل السنة على أن اللام للعهد أو على أن ما سواه ليس بمذهب: **(أنه يجب على الخلق سمعاً)** وقد ذكر الشارح عليه ثلاثة أدلة

فقال: (**لقوله عليه الصلاة والسلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه»**) سواء كان في زمانه إمام ولم يعرفه أو لم يكن في زمانه إمام أصلاً (**«فقد مات ميتة جاهلية»**) بالإضافة، والميتة بالكسر مصدر للنوع، والجاهلية: هي الحالة التي كان الناس عليها قبل الإسلام؛ أي: مات مثل موت أهل الجاهلية، وفيه تشديد عظيم، ويجب أن يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه، والحديث في «صحيح مسلم» عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية»، وفي رواية لمسلم أيضاً مرفوعاً: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».

(**ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام**) مخافة أن يتفرق اجتماع المسلمين ويختل نظام الدين (**حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل إمام**) من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم، وهذا إجماع على كون النصب من المهمات (**ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه**) على نصب الإمام، وقد تقرر في أصول الفقه أن ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب (**كما أشار إليه**) إلى التوقف (**بقوله: والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم المشروعة**)؛ أي: إجرائها، والباء للتعدية (**وإقامة حدودهم**) أي: ما فرض على فساق من حد الزنا والخمر والقذف (**وسد ثغورهم**) السد: المنع، والثغور بالضم: جمع ثغر؛ أي: أطراف دار الإسلام الملاصقة بدار الحرب، أراد بسدها حفظها بالحصون والجيوش لمنع الكفار (**وتجهيز جيوشهم**) التجهيز: إعطاؤك المسافر ما يحتاج إليه، ومنه تجهيز البنات عند الزفاف (**وأخذ صدقاتهم**) زكاة النصاب والعشر والخراج تؤخذ من أغنيائهم وتقسم على فقرائهم (**وقهر المتغلبة**) أي: الغالبين بلا حق من الظلمة والغاصبين (**والمتلصصة**) أي: السارقين المبالغين في السرقة (**وقطاع الطريق**) بالضم والتشديد؛ أي: من يرصد الطريق للنهب (**وإقامة الجمع والأعياد**) وهي من أعظم شعائر الإسلام (**وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق**) إن قلت: القطع والقبول يتحققان من الحكم أيضاً.

قلت: قد لا يتحققان منه كما في الحدود والقصاص فلا بد فيها من الإمام أو نائبه، وأيضاً: الطبائع مجبولة على التمرد فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله؛ لعدم القهر.

(وتزويج الصغار) جمع صغير **(والصغائر)** جمع صغيرة **(الذين لا أولياء لهم)** أي: ليس لهم من الأقارب من يدبر أمرهم؛ وذلك لأنه لا ينفق المال على ذلك إلا صاحب بيت المال **(وقسمة الغنائم)** وذلك لأن الطمع لا ينقطع إلا بمنع من له قهر **(ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة)** وقد أطنب المصنف إطناباً لا يناسب المختصر تنبيهاً على الاهتمام بنصب الإمام وإرشاداً للأئمة إلى ما يجب عليهم **(فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذي الشوكة)** أي: سياسة وغلبة **(في كل ناحية)** طرف من الأرض بأن يكون في بخارى إمام، وفي سمرقند إمام آخر **(ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة)** على جميع بلاد الإسلام **(قلنا: لأنه)** أي: الاكتفاء **(يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية)** الإفضاء: رسانيدن **(إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا)** من المحاربات بين ملوك الإسلام، ولا يخفى أن نصب من يتملك بلاد الإسلام كلها مشكل، وكنت أتعجب منه حتى رأيت في «المواقف» أنه لا يجوز العقد لإمامين في أرض متضائقة الأقطار، وأما في أرض وسيعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى، وأظن أن الجواز أرجح.

(فإن قيل: فليكتف) أمر مجهول **(بذي شوكة له الرياسة العامة إماماً كان)** أي: موصوفاً بصفات الإمامة كالقرشي العاقل السائس **(أو غير إمام)** كالأمير الذي ليس بقرشي **(فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك)** جمع تُرك بالضم: وهو قوم عظيم في الإقليم الشمالي من الأرض من أولاد ترك بن يافث بن نوح عليه السلام، وكانوا من أشد الكفار عداوة للمسلمين، وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الإسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء النهر وبغداد ونيسابور وغيرها، ثم ملكوها دهراً، ثم أسلم ملكهم غازان فأسلموا وملكوا بعد الإسلام دهراً، ومن نسل الترك ملوك ما وراء النهر وقوم جغتا الذين ملكوا الهند وقطعوا عنها الكفر، ومراد الشارح الأتراك المسلمون.

(**قلنا: نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا**) كدفع قطاع الطريق والسارقين والمتغلبين (**لكن يختل أمر الدين**) لأن الملك إن لم يكن موصوفاً بشرائط الإمامة لم ينفذ الأحكام الشرعية منه سيما إذا كان جاهلاً بها (**وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى ، فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فيعصي الأمة كلهم**) لتركهم الواجب (**ويكون ميتتهم ميتة جاهلية**) وهذا باطل؛ لأن الأمة لا تجتمع على الضلالة ، ولا يخفى أن هذا السؤال لا ورود له بعدما قرر من قبل أن المراد الخلافة الكاملة ، ولكن أورده ليذكر عنه جواباً ثانياً غير الذي مرّ ذكره (**قلنا: قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة**) ، وأما الخلافة المطلقة فلا حد لها (**ولو سلم فلعل دور الخلافة**) أي: زمانها ينقضي بثلاثين (**دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم**) وهذا بأن يكون الإمام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين أم لا ، وهذا مما يساعده اللغة؛ فإن الإمام كل من يقتدى به سواء كان على طريقة محمودة أو مذمومة؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [القصص: ٤١] والخليفة من يكون نائباً خلف النبي ﷺ ، فلا بد أن يمشي خلفه على طريقه.

(**لكن هذا الاصطلاح**) أي: كون الإمامة أعم من الخلافة (**مما لم نجده للقوم**) من أهل السنة ، أو من المتكلمين كلهم (**بل من الشيعة من**) يعكس هذا الاصطلاح و (**يزعم أن الخليفة أعم**) فإن الخليفة عندهم السلطان عادلاً كان أو ظالماً ، والإمام أحد الأئمة الإثني عشر.

(**ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة**) فيعبرون عنهم بالخليفة الأول والثاني والثالث ، والعجب مما كتب بعض الفضلاء على الهوامش يقولون؛ أي: لا يعتقدون (**دون إمامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل**) إذ ليس بعدهم خلافة لا كاملة؛ لانقضاء ثلاثين سنة ، ولا ناقصة؛ إذ لم يوجد بعدهم قرشي يكون له الرياسة العامة على بلاد الإسلام ونصب غير القرشي لا يجوز ، فيلزم أن تعصي الأمة كلها بترك نصب الإمام.

وأجيب: بأنهم لم يتركوه عن اختيار بل عن اضطرار، والوعيد على الترك الاختياري فلا إشكال، وقد يجاب: بأن المراد بالإمام في الحديث هو النبي ﷺ.

(ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً ليرجع) بلفظ المجهول **(إليه)** في المهمات فيقوم(**بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام لا مخفياً عن أعين الناس؛ خوفاً من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء)** عطف على الأعداء، ومن: بيانية، والاستيلاء: الغلبة **(ولا منتظراً خروجه)** نعت مخفياً اسم مفعول وخروجه مفعول لم يذكر فاعله، وقد يزعم أنه اسم فاعل وخروجه منصوب **(عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد)** أي: أصوله **(وانحلال نظام أهل الظلم والعناد)** الانحلال: بالحاء المهملة: الزوال، والمقصود الشيعة حيث قالوا: إمام هذا الزمان هو محمد المهدي وهو مخفي لفساد الزمان، وإلى تفصيله أشار بقوله: **(لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم)** فإن الشيعة أقسام منهم الزرامية قالوا: الخليفة بعد علي رضي الله عنه ابنه محمد بن الحنفية، ثم ابنه عبد الله، ثم الخلفاء العباسية.

ومنهم: الجاردوية قالوا: الإمامة بعد الحسن والحسين رضي الله عنهما شورى في أولادهما، فكل من خرج بالسيف منهم فهو إمام.

ومنهم: المنصورية ساقوا الإمامة إلى الإمام محمد الباقر، ثم إلى رئيسهم المنصور العجلي والذي يذكره الشارح مذهب الإمامية خاصة.

(أن الإمام الحق) مفعول زعمت أو بدل عن ما زعمت **(بعد رسول الله ﷺ علي رضي الله عنه)** لا يحصى مناقبه وأولاده خمس وثلاثون، والذكور منهم تسعة عشر وأهل العقب من أبنائه خمس: الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وأبو القاسم عمر وأبو الفضل عباس، وأولاده من فاطمة رضي الله عنها الحسنان وزينب وأم كلثوم رضي الله عنهم.

(ثم ابنه الحسن) أبو محمد الزاهد الجواد الحليم صاحب الوقار والحشمة، مشى من مدينة إلى مكة عشرين حجة والنجائب معه وخرج من ماله

مرتين ، وأنفق نصف ماله ثلاث مرات ، ومن أعظم مناقبه تسليم الخلافة حفظاً للدماء مع ما كان معه من عساكر كالجبال ، وفي «الصواعق» سمته زوجته جعدة بنت قيس بأمر يزيد بن معاوية رضي الله عنه . . .[1].

ومن نسب ذلك إلى معاوية رضي الله عنه فقد أخطأ . مات سنة تسع وأربعين أو سنة خمسين ، وعمره سبع وأربعون سنة فمع الرسول الله ﷺ سبع سنين ثم أبيه ثلاثين ، ثم في الخلافة ستة أشهر ثم بالمدينة بقية العمر ، ودفن بالبقيع وعقبه من ولديه الحسن المثنى بن الحسن بن علي ، وزيد بن الحسن بن علي رضي الله عنهم ، وكان للحسن المثنى خمسة بنين : عبد الله وإبراهيم والحسن المثلث وجعفر وداود رضي الله عنهم ، وزعمت الشيعة أن الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له ، وأن الحجاج استأصلهم ، وهذا كذب محض .

(ثم أخوه الحسين) أبو عبد الله استشهد يوم الجمعة عاشر المحرم سنة إحدى وستين عند شط الفرات بقرب كوفة ، وله ست وخمسون سنة وأشهر ، واسودت السماء يومئذ وأمطرت دماً ، وابتلي الذين حاربوه بأصناف من البلاء والموت القبيح ، وكان متولي الحرب عبيد الله بن زياد أمير الكوفة ، وصاحب العسكر عمر بن سعد في ستة آلاف ، ومباشر القتل شمروسنان بن أنس النخعي ، ثم إن قوماً من المسلمين أرادوا الانتقام منهم فبايعوا المختار بن أبي عبيد فملكوا الكوفة ، وحاربوا عبيد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء فقتلوه سنة تسع وتسعين ، ولما قتل جاءت حية فطفقت تدخل فمه وأنفه في مجمع عظيم من الناس حتى فعلت ذلك مرات ، وقتلوا عمر بن سعد وشمراً أقبح القتل ، وكذلك أكثر أصحابهم ولكن المختار أخبر بعد ذلك بأنه صاحب الوحي فحاربه مصعب بن زبير بن العوام فقتله ، وكان للحسين رضي الله عنه أربعة أبناء : عليّ الأصغر ، وعليّ الأكبر وعبد الله المستشهدان بكربلاء ، وجعفر مات صغيراً .

---

(١) بياض في الأصل .

(**ثم ابنه عليّ زين العابدين**) هو علي الأصغر التابعي المدني صاحب الحديث الكثير والزهد والورع ، يكنى أبا محمد ، وأبا الحسن ، وأبا بكر ويلقب زين العابدين؛ لكثرة عبادته وخشوعه وبكائه خوفاً من الله سبحانه ، وإذا توضأ اصفر لونه وارتعش أعضاؤه فسئل فقال: ألا تدرون من أقف بين يديه؟! وكان يصلي في اليوم والليلة ألف ركعة ، ووقع حريق في البيت وهو ساجد فناداه الناس ، فلم يرفع رأسه ثم سئل عنه فقال: أشغلتني نار الآخرة ، وعن جابر رضي الله عنه قال: كنت جالساً عند النبي ﷺ والحسين في حجره فقال: «يا جابر يولد له ولد اسمه عليّ إذا كان يوم القيامة نادى مناد ليقم سيد العارفين ، فيقوم ولده ثم يولد له ولد اسمه محمد فإن أدركته يا جابر فأقرئه مني السلام» رواه ابن المديني ، وأمه شهر بانو بنت يزدجرد بن شهريار بن شيرويه بن برويز بن هرمز بن نوشيروان المشهور بالعدل جاءت في السبي حين فتحت الصحابة رضي الله عنهم فارس ، وكانت ولادته لسنتين بقيتا من خلافة علي رضي الله عنه ، وقيل: سنة ثلاث وثلاثين ، وقيل: سنة خمسين وكان له يوم كربلاء نحو اثنين وعشرين سنة ولم يقاتل؛ لأنه كان مريضاً ، وتوفي سنة أربع وتسعين ، ويحكى أن الوليد بن عبد الملك أحد ملوك المروانية سمّه ، ودفن بالبقيع في قبر عمه الحسن رضي الله عنه ، وهكذا يفعل بالبقيع لشرف المقام وضيقه ، وخلف أحد عشر ابناً وتسع بنات ، وقيل: أربعاً.

(**ثم ابنه محمد الباقر**) هو أبو جعفر المدني التابعي الفقيه العارف بالله لقب باقراً؛ لأنه بقر العلم؛ أي: شقه فعرف خفاياه ، أو لأنه تبقر في العلم؛ أي: توسع ، بلّغه جابر سلام النبي ﷺ ، مات سنة أربع عشرة ومائة. وقيل: ثماني عشرة ، وكان عمره ثمان وخمسين سنة كما في «تاريخ البخاري» ، ودفن في قبرالحسن بن علي رضي الله عنه وخلف ست بنين ، وثلاث بنات.

(**ثم ابنه جعفر الصادق**) هو أبو عبد الله المدني العلامة الصوفي الفقيه المحدث المجاهد في صدق المقال ، وأمه أم فروة بنت القاسم الفقيه بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفي بالمدينة سنة ثمان وأربعين ومائة ، ودفن في قبر الحسن بن علي رضي الله

تعالى عنهم ، ومن إفاداته : من حزنه أمرٌ فقال خمس مرات : ربنا ؛ أنجاه الله من الحزن وأعطاه ما أراد ، وطلب منه أبو مسلم الخراساني أن يختار الخلافة فلم يفعل حتى جعل أبو مسلم الخلافة في آل عباس .

(ثم ابنه موسى الكاظم) يكنى أبا إبراهيم وأبا الحسن ويلقب بالعبد الصالح وبالكاظم؛ لكظمه الغيظ ، وكان يسجد سجدة بعد الطلوع إلى الاستواء ، وكان يبلغه عن رجل أنه يؤذيه بلسانه فيبعث إليه ألف دينار ، وكان يسكن المدينة حتى طلبه بعض ملوك العباسية إلى بغداد فمات هناك يوم الجمعة لخمس مضين من رجب سنة ثلاث وثلاثين ومائة ، وعمره أربع وخمسون سنة في الفصول ، كان له سبعة وثلاثون ولداً ما بين ذكر وأنثى ، ودفن بمدينة السلام التي هي البغداد الغربي على الساحل الغربي من دجلة ، وأولاده تسع وخمس ، وعقبه من أربعة عشر رجلاً .

(ثم ابنه علي الرضا) هو أبو الحسن علي الملقب بالرضا؛ لأنه رضي به المخالف والموافق ولد بالمدينة يوم الخميس الحادي عشر من ربيع الأول سنة ثلاث وخمسين ومائة وقيل غير ذلك ، وهذا بأرض طوس ودفن في قبة هارون الرشيد ، وقد عرف الخليفة مأمون العباسي قدره وعظمه وطلبه إلى خراسان وسلم إليه الخلافة وخطب باسمه وزوجه أحد بناته ، ولكنه لم يباشر الخلافة ، ويقال : سمه مأمون بعد ذلك ، ولم يصح ، ومن كلامه : لمحسننا كفلان من الثواب ، ولمسيئنا ضعفان من العذاب .

(ثم ابنه محمد التقي) هو أبو جعفر الثاني الملقب بالجواد ، والتقي ولا عقب للرضا إلامنه توفي سنة عشرين ومائتين ، وله خمس وعشرون سنة ، ودفن ببغداد عند جده الكاظم وخلف ثلاث بنين وأربع بنات .

(ثم ابنه علي النقي) هو أبو الحسن الملقب بالنقي ـ بالنون والقاف ـ أي : الطاهر ويلقب بالهادي والزكي أيضاً ، ولد في الثالث عشر من رجب سنة أربع عشرة ومائتين ، وقيل غير ذلك بالمدينة ، وتوفي يوم الإثنين لثلاث ليال بقين من جمادى الآخرة ، سنة أربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكر ، ويلقب بالعسكري وعسكر بلدة بناها الخليفة المعتصم بالله العباسي ، وكان الخلفاء

يسكنون بغداد فضاقت بغداد بعساكره ، واستغاث أهلها من غلمانه وكانوا ثمانية آلاف ، فانتقل إلى أرض أهواز وبنى بها بلدة حسنة وأقام بها مع عسكره ولذا سميت العسكر واسمها الأصلي سر من رأى؛ أي: من رآها صار مسروراً ، ثم سميت سامرّا بتشديد الراء ، ثم سامرة للتخفيف.

(ثم ابنه الحسن العسكري) يكنى أبا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني ، تولد يوم الجمعة سادس ربيع الأول سنة إحدى وثلاثين ومائتين.

(ثم ابنه محمد القاسم) الصحيح محمد أبو القاسم كما ذكره غير واحد ، ويحتمل أن يكون تصحيف القائم بالهمزة؛ فإنه من ألقاب المهدي؛ لأنه يقوم بالخلافة ، ولعل الشارح خلط بين اللقب والكنية ، وفي الجمع بين اسم النبي ﷺ وكنيته بحث بل قد ورد النهي عن التكني بكنيته أيضاً ، وتفصيله: أن الأحاديث في هذا الباب على أقسام.

الأول: «سموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي» رواه البخاري ومسلم ، وبه أخذ الشافعي رحمه الله تعالى.

الثاني: «من يسمى باسمي فلا يتكنى بكنيتي ، ومن تكنى بكنيتي فلا يتسمى باسمي» رواه الترمذي ، وهو قول الإمام محمد الحنفي.

الثالث: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ وقالت: إني ولدت غلاماً فسميته محمداً وسميته أبا القاسم فذكر لي أنك تكره ذلك قال: «ما الذي أحل اسمي وحرم كنيتي؟ وما الذي حرم كنيتي وأحل اسمي؟» رواه أبو داود وبه أخذ مالك وقال: هو ناسخ للنهي.

الرابع: قال علي رضي الله عنه: يا رسول الله إن ولد لي من بعدك ولد أسميه باسمك وأكنيه بكنيتك؟ ، قال: «نعم» قال علي رضي الله عنه: وكانت رخصة لي رواه الترمذي مصححاً ، وكذا كنى علي رضي الله عنه ابنه محمد بن الحنفية أبا القاسم ، وأخذ بعضهم من هذا الحديث أن النهي خاص بزمانه ﷺ؛ رفعاً للاشتباه بالنداء والذكر ، وبعضهم أن الرخصة خاصة لعلي رضي الله عنه في أولاده ويدل عليه ما رواه ابن عساكر أن طلحة قال لعلي: جمعت بين الاسم

والكنية، وقد نهي عنه؟ فدعا علي رضي الله عنه جماعة من الصحابة فشهدوا بأن النبي ﷺ رخصه لعلي رضي الله عنه وحرمه على سواه انتهى، ولعل تكنية المهدي من هذا القبيل (**المنتظر**) بلفظ المفعول (**المهدي**) وكان ولادته... إلخ[1] (وقد اختفى في السرداب) هو البيت الخفي في جوف الأرض، وكان اختفاؤه سنة ست ومائتين، وقيل: سنة خمس في بلدة سر من رأى، والشيعة إلى يومنا يجتمعون على باب هذا السرداب وينادونه ويحملون إلى هذا السرداب نفائس أموالهم (**خوفاً من أعدائه**) وهم الخلفاء العباسية فإنهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسداً، وخوفاً من خروجهم للخلافة (**وسيظهر**) قبل الساعة (**فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت**) قبل خروجه (**جوراً وظلماً، ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيام حياته**) كما زعم بعض الطبيعيين أن العمر الإنساني لا يجاوز مائة وعشرين سنة (**كعيسى عليه السلام**) رفع حياً إلى السماء ويعود إلى الأرض ثم يموت (**والخضر عليه السلام**) بكسر الخاء وسكون الضاد أو بفتح الخاء وكسر الضاد اختلف في اسمه ونسبه فقيل: بليا بن ملكان، وقيل: ولد آدم عليه السلام لصلبه، وقيل: ابن مالك أخي إلياس، وقيل: هو ولد فرعون وهو قول شاذ، والصحيح: أنه نبي معمر محجوب عن الأبصار يبقى إلى آخر الدنيا، وأنكر حياته جماعة منهم البخاري إمام المحدثين، وقال صدر الدين القونيوي الصوفي: وجوده في عالم المثال وليس لهؤلاء حجة قوية، أما حديث: «لو كان الخضر حياً لزارني» فليس بصحيح كما قال السخاوي، والحجة في وجوده ما تواتر عن الأولياء والصلحاء من ملاقاته، قال الشيخ العارف علاء الدولة السمناني: الخضر يمرض كثيراً ويداوي نفسه ويتجدد أعضاؤه في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي النقود والثياب عالم بالكمياء ويتزوج ويولد له، ولا يعرفه الزوجات ولا الأولاد، ويدخل الأسواق ويبيع ويشتري سيما في سوق منا وأكله ونومه قليل، ويحب الصوت الحسن، ويلحقه في السماع رقص ووجد، وربما بقي مغلوباً يوماً وليلة ويواظب على قوله: يا حي يا قيوم يا لا إله إلا أنت أسألك أن تحيي قلبي

---

(١) هكذا في الأصل، ولعله سقط من الناسخ.

بمعرفتك أبداً انتهى ملخصاً وذكرنا في «مرام الكلام» أبسط منه. **(وغيرهما)** كإدريس وإلياس عليهما السلام والدجال الشقي إلى ههنا كلام الشيعة.

ثم دفع الشارح مذهبهم بقوله: **(وأنت خبير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام)** كإقامة الحدود ودفع الكفار والظالمين **(وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الاسم بل غاية الأمر أن يوجب)** خوفه منهم **(اختفاء دعوى الإمامة)** بأن يسكت عنها مطلقاً ويظهرها على خواصه لا على العوام **(كما في حق آبائه)** من الحسين الشهيد؛ أي: العسكري **(الذي كانوا ظاهرين على الناس)** الظهور ههنا: ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يوهمه كلمة على **(ولا يدعون الإمامة)** إن قلت: كان الملوك العباسية يؤذونهم مخافة أن يدَّعوا الإمامة، فلعله اختفى لذلك؟

قلت: قد انقرضت العباسية منذ دهر طويل فما سبب الاختفاء؟!

(وأيضاً:) دليل ثالث على بطلان قولهم **(عند فساد الزمان)** أي: أهله، وقد صح النهي عن سب الدهر في الحديث بلفظ: «لا تسبوا الدهر؛ فإن الله هو الدهر» رواه البخاري ومسلم، وذكر بعضهم أن الدهر من الأسماء الإلهية فهذا وجه النهي، وقال بعضهم: كانوا ينسبون الحوادث إلى الدهر ويذمونه فنهي؛ لأن الله تعالى مرسل الحوادث فعلى الأول يكون النهي خاصاً بلفظ الدهر. وعلى الثاني يعم الزمان أيضاً والأحوط ترك الكل. **(واختلاف الآراء)** أي: الأفكار وهذا بالبدع أو عدم اتفاقهم على إمام **(واستيلاء الظلمة)** أي: غلبتهم **(احتياج الناس إلى الإمام أشد)** دفعاً للمفاسد **(وانقيادهم له أسهل)** فإن الإمام يكون عادلاً دافعاً للآفات عنهم كما في قصة اجتماع الناس على فريدون لدفع الضحاك الظالم.

وههنا أبحاث شريفة: **الأول**: اختلف أهل الملة في الحسن بن محمد هذا على مذاهب: فأحدها مذهب الإمامية: من أنه المهدي الموعود، ويدفعه ما صح في الحديث من أن اسم والد المهدي عبد الله.

الثاني: ما قيل: إنه لا وجود له؛ لأن الحسن العسكري لم يعقب.

الثالث: أنه قد مات ، وذكر الشيخ علاء الدولة السمناني: أن علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه ، فلما توفي صلى عليه محمد بن الحسن العسكري ، وجلس مجلسه تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ، ودخل في الأبدال ، ثم توفاه الله بروح وريحان ، ودفن بالمدينة المطهرة ، وصلى عليه القطب القائم مقامه عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى. وقال الشيخ القطب عبد الله اليافعي إمام مكة: إن محمد بن الحسن الذي يلقبه الإمامية بالمهدي مات سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون أنه مخفي انتهى.

الرابع: مذهب بعض أهل السنة من المكاشفين: من أنه حي ، ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيخ الشعراني قال: مولد المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين وهو باق إلى أن يجتمع بعيسى عليه السلام هكذا أخبرني الشيخ العارف حسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى ، والفرق بين هذا المذهب وقول الإمامية أنهم يزعمون أنه الخليفة من حين اختفائه إلى أن يظهر ، وأن خلافة غيره باطلة ، ولكن يرد على هذا المذهب أن اسم أبيه ليس عبد الله فلعل في النقل سهواً ، ويمكن أن يجاب أنه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود ، والله سبحانه أعلم.

البحث الثاني: تواترت الأحاديث في خروج المهدي وأفردها بعض العلماء بالتأليف ، وملخصها: أنه من أهل بيت النبي ﷺ ، وأنه يملك الأرض ويملؤها بالعدل بعد ما ملئت بالجور وأنه يلاقي عيسى عليه السلام ، وبالجملة: فالتصديق بخروجه واجب ، وما يزعم أنه قد مضى وأنه محمد بن عبد الله المنصور ثالث الخلفاء العباسية أو عمر بن عبد العزيز الأموي ، أو محمد بن الحنفية فكله مخالف للحديث ، وكذا ما قيل: إنه عيسى عليه السلام بن مريم مستدلاً بحديث: «لا مهدي إلا عيسى بن مريم» لأن الحديث لا يصح.

البحث الثالث: اختلف في أن المهدي من أولاد الحسن رضي الله عنه أو الحسين رضي الله عنه ، والراجح هو الأول كما رواه أبو داود عن علي رضي الله عنه ، وجمع بعضهم بأنه من صلب حسني وبطن حسينية ، وذكر بعض العلماء

في ذلك نكتة وهي أن الحسن رضي الله عنه ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لا خلافة كخلافته.

البحث الرابع: ذكر كثير من الأولياء والعلماء أوقاتاً مخصوصة لظهور المهدي، وقد مضى أكثرها، وقد كنت أرى أن الحق السكوت؛ لأن أشراط الساعة كالساعة في إبهام الوقت حتى رأيت محمد الحافظ البخاري رفع حديثاً في ذلك والعهدة عليه.

(ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم وأولاد عليّ رضي الله عنه يعني: يشترط أن يكون الإمام قريشياً) هكذا وقع في بعض النسخ بلفظ التصغير وياء النسبة، وذكب بعض الكبراء أن هذه الكلمة نسبة في العرب، وأن الصحيح في النسبة: قرشي بفتحتين، وفي بعضها: بلفظ التصغير بلا نسبة من باب تسمية الرجل باسم القبيلة **(لقوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»)** وجه الاستدلال: أن الجمع المعرف باللام يبطل معنى الجمعية ويكون لاستغراق الأفراد كما تقرر في الأصول **(وهذا وإن كان خبراً واحداً لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً على الأنصار)** حين أرادوا أن يكون الخلافة فيهم لا في قريش **(ولم ينكره أحد)** بل عملوا به **(فصار مجمعاً عليه)** وههنا بحث: وهو أن جعله خبر الآحاد من قلة تتبع الأحاديث كما هو عادة المتكلمين؛ فإنه حديث متواتر رواه نحو أربعين صحابياً كما في «الصواعق»، ومن زعم أنه أقل من نصاب المتواتر كذبه التجارب والرجوع إلى الوجدان عند سماع الأخبار.

إن قلت: لو سلم أنه أخبر الآحاد فلا بأس؛ لأن مسألة الإمامة من الفروع، وقد تقرر أن العمل بالخبر الواحد واجب.

قلت: نعم، لكن للشيعة يجعلونها من الأصول الاعتقادية، وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد، ولو سلم فالحجة الأقوى خير من القوية.

(**ولم يخالف فيه**) أي: في اشتراط القرشية (**إلا الخوارج وبعض المعتزلة ، ولا يشترط أن يكون هاشمياً**) أي: من أولاد هاشم بن عبد مناف (**أو علوياً**) بالكسر أي: من أولاد علي عن الزهراء أو غيرها رضي الله عنهم ، وهذان الشرطان لبعض الشيعة (**لما ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم**) وأوثقها الإجماع ، وقد ورد في بعض الآيات وكثير من الأحاديث ما يدل على صحة خلافتهم (**مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وإن**) وصلية (**كانوا من قريش؛ فإن قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة**) وهو الملقب بقريش أولاً عند الجمهور: لأنه اجتمع يوماً في ثوب فقالوا: تقرش؛ أي: اجتمع من قولهم: قرشه: إذا جمعه من باب ضرب ونصر، أو لأنه جاء إلى قومه فقالوا: كأنه جمل قريش؛ أي: شديد ، وقيل: قريش بن يخلد بن غالب بن فهر كان قدوتهم في سفر التجارة، وكان الناس يقولون: جاء عير قريش، وقيل: سموا به لاجتماعهم في الحرم ، وقيل: لأنهم كانوا يجمعون التجارات ، وقيل: قريش دابة في البحر يخافها دواب البحر سموا به لشجاعتهم.

(**وهاشم هو أبو عبد المطلب**) بتشديد الطاء (**جد رسول الله ﷺ**) عطف على بيان لعبد المطلب (**فإنه محمد بن عبد الله**) كان حسن الوجه يرى نور النبي ﷺ ، وعاش ثمان عشرة سنة وروى بأسانيد ضعيفة أن النبي ﷺ دعا ربه فأحياه وآمنته أم رسول الله ﷺ فآمنابه ، واختار الإمام الرازي أنهما ماتا على ملة إبراهيم عليه السلام ، والجمع: أن الإحياء كرامة لهما ليضاعف ثوابهما ، وقد ألف الحافظ المحقق جلال الدين السيوطي رسائل ستاً في إثبات إيمانهما وإيمان جميع آباء النبي ﷺ إلى آدم عليه السلام ، وتبعه محققو المتأخرين ، وعارضه علي بن سلطان القاري برسالته في إثبات كفرهما ، فرأى أستاذه ابن حجر مكي في منامه أن القاري سقط من سقف فانكسرت رجله فقيل: هذا جزاء إهانته والدي رسول الله ﷺ ، فوقع كما رأى ، ومن أراد كشف مشكلات هذه المسألة فلينظر في «رسائل السيوطي».

(**بن عبد المطلب**) اسمه شيبه وسمي عبد المطلب لأن هاشماً قال لأخيه المطلب بن عبد مناف: أدرك عبدك بمدينة وكان قد ذهبت به أمه إلى أخواله بني

عبد النجار أحد قبائل الأنصار ، وقيل: جاء به المطلب وهو في ثياب دنسة فقيل له: من هو؟ فقال: عبدي واستحى أن يقول هو ابن أخي ، ثم أحسن حاله وقال: ابن أخي هاشم وكان جواداً كريماً حسن الوجه وعاش مائة وأربعين سنة. **(بن هاشم)** اسمه عمرو ، ولقب هاشماً؛ لهشمه الثريد للناس في القحط. **(بن عبد مناف)** بالفتح اسم صنم **(بن قصي)** بضم القاف وفتح الصاد وتشديد الياء: تصغير قصى على فعيل من قصا يقصو: إذا بعد من باب نصر ، واسمه زيد أو مجمع ولقب به؛ لأنه بعد عن قومه إلى بلد قضاعة وهم قوم من العرب **(بن كلاب)** جمع كلب لأنه اتخذ الكلاب للصيد ، ولأن العرب كانوا يسمون بنحو كلب وذئب؛ لدفع العين ، وسئل أعرابي عن ذلك فقال: نسمي الدعاء بنا باسم السباع لأعدائنا ، أو مصدر بمعنى المكالبة وهو المخاصمة والمحاربة فيكون كالتسمية بالشجاع **(بن مرة)** بضم الميم وتشديد الراء **(بن كعب)** كان صاحب إرشاد ويجمع قريشاً يوم الجمعة ويخطب ويخبرهم بأمر النبي ﷺ ويأمره باتباعه ويقول: يا ليتني كنت معه حين يخالفه قومه **(بن لؤي)** بضم اللام وفتح الواو وتشديد الياء تصغير اللائي **(بن غالب بن فهر)** بكسر الفاء وقال القاري الهروي: الأصح أن قريشاً لقبه ، وأن من لم يكن من أولاده فليس بقرشي بل كناني **(بن نضر)** قيل: اسمه قيس ولقب نضراً لنضارة وجهه؛ أي: حسنه **(بن كنانة)** بكسر الكاف **(بن خزيمة)** بضم الخاء فتح الزاي وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان مؤمناً **(بن مدركة)** اسم فاعل سمي عمراً ولقب مدركة؛ لأن أباه خرج في إبله فنفرت من أرنب فأدركها عمرو فسمي مدركة ، وطبخها أخوه عامر فسمي طابخة **(بن إلياس)** بكسر الهمزة المقطوعة ، وقيل بفتحه موصولة منه الرجاء ، وكان يسمع في صلبه تلبيته ﷺ بالحج ، وهو أول من أهدى البـدن إلى الكعبة ، وكان ينكر على أولاد إسماعيل انحرافهم عن دين الحق ويعظهم حتى ردهم إلى رأيه ، وفي الحديث: «لا تسبوا إلياس فإنه كان مؤمناً».

(بن مضر) على وزن عمر من مضر إذا ابيض أو مضر اللبن إذا حمض ، وكلاهما من باب نصر وشرف وعلم ، لقب به؛ لبياض لونه ، أو لأنه كان يحب

اللبن الحامض وهو بالفارسية: دوغ ، وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان مسلماً على ملة إبراهيم ، ويقال: إنه سقط عن البعير فأصيبت يده فقال: وا يداه وايداه وكان حسن الصوت فطربت الإبل فصار ذلك أصل الحداء في العرب **(ابن نزار)** بكسر النون وتخفيف الزاي المعجمة مشتق من النزر وهو القليل؛ لأنه لما ولد رأى أبوه في وجهه نوراً فأطعم طعاماً كثيراً ، وقال: هذا كله نزر؛ أي: قليل في حق هذا الولد ، وقيل: لأنه كان قليل النظير **(بن معد)** بفتح الميم والعين وتشديد الدال ، يروى أن بختنصر الملك الكافر السفاك دخل بلاد العرب يريد قتلهم فأوحي إلى أرمياء ـ أحد الأنبياء لبني إسرائيل ـ أن ائت معداً واحمله إلى الشام وتوَلَّ أمره فإنه يخرج من ولده خاتم الأنبياء **(بن عدنان)** بفتح العين يسمى أبا العرب وإليه ينتهي النسب ومن جاوزه حتى انتهى إلى آدم فقد أخطأ عند المحققين ، وقال الحافظ ابن دحية: أجمع العلماء على أن النبي ﷺ: إنما انتسب إلى عدنان ولم يجاوزه ، وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: كذب النسابون بعد عدنان.

(فالعلوية والعباسية) أي: أولاد عباس عم النبي ﷺ ، وإنما تعرض بذكرهم تصحيحاً لخلافتهم؛ فإنهم كانوا خلفاء دهراً طويلاً **(من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب)** والد علي رضي الله عنه كان يحب النبي ﷺ ويحفظه ، ولكن مات على الكفر كما في «صحيح البخاري ومسلم» خلافاً للشيعة **(ابنا عبد المطلب)** بن هاشم.

(وأبو بكر قريشي لأنه ابن أبي قحافة) بالضم أسلم يوم فتح مكة ولم يكن من المهاجرين من أسلم أبواه وبنوه وبناته إلا أبو بكر رضي الله تعالى عنه **(عثمان)** عطف بيان لأبي قحافة **(بن عامر بن عمر بن كعب)** بن سعد بن تيم بن مرة **(بن كعب بن لؤي)**.

(وَلا يَشْتَرِطُ في الإمَام أنْ يكُونَ مَعْصومَاً) أي: معصوماً عن الذنوب خلافاً للشيعة ، ومطلوبهم عن ذلك إبطال خلافة كل من عدا الأئمة الاثني عشر زاعمين أن العصمة لا تعرف إلا من جهة الشارع ، والشارع أخبر بعصمة الاثني عشر فقط فينحصر الإمامة فيهم ، وأيضاً: قالوا: قد وجد عن الخلفاء الثلاثة

ذنوب: أحدها: أن أبا بكر رضي الله عنه منع الإرث عن فاطمة رضي الله عنها مع ثبوته بالكتاب.

ثانيها: أنه منع عنها قرية فدك وادعت الهبة من رسول الله ﷺ وشهد بها علي رضي الله عنه، وجوابهما: أنه عمل بما سمعه من النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» ولا يجوز الحكم بلا تمام نصاب الشهادة، يقال: ولذا لم يغير علي رضي الله عنه هذا الحكم في خلافته.

ثالثها: أن النبي ﷺ ولى عمر رضي الله عنه الصدقة ثم عزله، ثم أبو بكر رضي الله عنه نصبه للخلافة.

وأجيب: بأنا لا نسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء المعمول، ولعل العزل كان لأمر آخر لا لعدم الأهلية.

رابعها: أن الثلاثة تخلفوا عن جيش أسامة وقد نصبه النبي ﷺ في مرض موته إلى الشام، وقال: «لعن الله من تخلف عنه» وجعل الثلاثة فيهم إلا عليّاً رضي الله عنه.

أجيب: بمنع صحته.

خامسها: أن أبا بكر رضي الله عنه قطع يسار السارق، وأحرقَ فجاءةَ السلمي بالنار وهو يقول: أنا مسلم، والتعذيب بها كبيرة.

أجيب: بمنعه صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلاد، والإحراق من الاجتهاد تهديداً، وكان فجاءة من الزنادقة.

سادسها: أن خالد بن الوليد رضي الله عنه قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعاً في زوجته؛ ولذلك تزوجها من ليلته، فترك أبو بكر رضي الله عنه قصاصه وحدّه.

أجيب: بأنه قتله لردته، وشبهة العقد تسقط الحد على أن صحة هذا العقد من المجتهدات، وقيل: كانت مطلقة مالك.

سابعها: أن أبا بكر رضي الله عنه أمر بإحراق بيت علي رضي الله عنه وفيه فاطمة والحسنان رضي الله عنهم؛ لتأخره عن البيعة.

قلنا : كذب محض .

ثامنها : أن عمر رضي الله عنه منع الخمس عن أهل البيت .

قلنا : لم يصح ، ولو سلم فمجتهد فيه ، فلعله وجدهم أغنياء ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لاحظّ لأغنيائهم من الخمس .

تاسعها : أنه نهى عن متعة النساء بعد ثبوتها بالقرآن والسنة . قلنا : صح عن علي وغيره من الصحابة رضي الله عنهم أنها منسوخة كما في «الصحيحين» .

عاشرها : أنه نهى عن متعة الحج .

قلنا : اجتهاد .

الحادي عشر : أنه خرق كتاب فاطمة رضي الله عنها حين ندم أبو بكر رضي الله عنه على منع فدك وكتب لها كتاباً ، وأنه ضربها حتى أسقطت الولد وماتت .

قلنا : بهتان عظيم .

الثاني عشر : أن عثمان رضي الله عنه ولّى أقاربه الفسقة ، وهذاظلم .

قلنا : زعمهم الصلحاء .

الثالث عشر : أنه كان يؤثر أقاربه ببيت مال المسلمين .

قلنا : كان الإيثار من مال نفسه فإن تموله مشهور .

الرابع عشر : أنه حمر الحمى لنفسه مع أن في الماء والحشيش حق المسلمين أجمع .

أجيب : بأنه كان لأنعام الصدقة ، وقد سبقه إليه الشيخان .

الخامس عشر : أنه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حتى مات ، وأحرق مصحفه ، وضرب عمار بن ياسر رضي الله عنه حتى أصابه فتق ، ونفى أبا ذر الغفاري رضي الله عنه إلى الربذة .

قلنا : لا نسلم قصة ابن مسعود رضي الله عنه ، والإحراق كان لاجتماع الصحابة على مصحف واحد لنفي الخلاف ، وعمار رضي الله عنه وأبو ذر

رضي الله عنه أغلظا عليه فأدبهما وللإمام ذلك إذا رأى المصلحة؛ ولذلك قتل علي رضي الله عنه في حرب الجمل وصفين من الصحابة جماً غفيراً.

السادس عشر: أنه أسقط القود عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه حين قتل الهرمزان ملك الأهواز بعدما أسلم.

قلنا: إنه ظن عبد الله رضي الله عنه أن ارتد وكان عبد الله رضي الله عنه من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتله اجتهادياً فلا قصاص، فهذه نبذة من الباب، وبالجملة: فأكثر ما ذكروه من مثالب الصحابة رضي الله عنهم موضوع، وما صح منها فمن الخطأ الاجتهادي، والمجتهد مأجور في خطئه لا مأخوذ، ولو سلم وقوع الذنب منهم فلا بأس، ولا يشترط العصمة في الخلافة، ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة، والغيبة من أعظم الذنوب سيما في الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

(لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته) يريد أن أمامة أبي بكر رضي الله عنه صحيحة قطعاً بالإجماع، فلو كانت العصمة شرطاً لكان عصمته معلومة قطعاً لكن لا قطع بها، فالعصمة ليست بشرط.

إن قلت: هذه الحجة كالمصادرة على المطلوب؛ لأنهم أرادوا بهذا الاشتراط إبطال خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

قلت: ليس مقصودهم مقصوراً على إبطال خلافته فقط، بل إبطال خلافة كل من سوى الاثني عشر، والإجماع حجة قاضية على كل من الطرفين، فهو كما يدل على صحة خلافة أبي بكر رضي الله عنه يدل على اشتراط العصمة، فالاحتجاج معقول.

(وأيضاً: الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل) لأنه دعوى لا بدّ لها من مثبت **(وأما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط)** إن قلت: عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول، وإلا لزم نفي أكثر الموجودات؟

قلت: هذا في المباحث العقلية، وأما في العمليات فليس الأمر كذلك بعد استقراء الأدلة؛ ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال أن

يكون فيها ما لم يحمله الرواة ، أو انقرض حاملوه؛ وذلك لأن الظن كاف في العمليات .

واعلم أن تحقيق ماهية العصمة من المزالق ، وملخصه : أنهم ذكروا للعصمة تعريفين : أحدها : عدم خلق الله الذنب في العبد ، فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب ، وغير المعصوم من خلق فيه الذنب ، فيكون مساوياً للمذنب بالضرورة .

ثانيهما : ملكة نفسانية تمنع عن المعاصي ، وأصل هذا منقول عن الحكماء ، وذكر صاحب «المواقف» وغيره : أن التعريف الأول مبني على أصول الأشاعرة من استناد الممكنات كلها إلى الحق سبحانه بلا واسطة ، ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : «المعصوم من عصمه الله» رواه البخاري ، والثاني : مبني على أصول الفلاسفة من الاستناد إلى الأسباب والاستعدادات انتهى ملخص كلامهم .

وعندي : أن التطبيق على أصول أهل السنة سهل بأن يقال : العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد فتكون سبباً عادياً لعدم خلق الذنب فيه ، وبالجملة : فعلى هذا التعريف لا يلزم أن يكون غيرالمعصوم مذنباً؛ لجواز أن يكون الشخص خالياً عن هذه الملكة ، ولكن لا يصدر عنه الذنب بمحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب ، وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه يجوز على التعريف الثاني أن يقال : أبو بكر رضي الله عنه غير معصوم ، ولا يجوز ذلك على التعريف الأول؛ لأن ذلك حكم عليه بكونه مذنباً ، وهذه كلمة سب والعياذ بالله منها ، بل يقال : هو غير واجب العصمة ، أو غير مقطوع العصمة كما قال الشارح؛ لئلا يلزم إثبات الذنب ، وهكذا الحال حيث يجري البحث بين أهل السنة والشيعة في عصمة أهل البيت فاحفظ هذا الفرق؛ ليحفظك عن الحيرة والخبط؛ فمن الخبط في هذا الباب : ما وقع لعلماء السند من المنازعات وتحرير المكاتبات في عبارة «الصواعق» حيث ذكر اعتراض الشيعة بأن الزهراء رضي الله تعالى عنها ادعت فدك وشهد لها أهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطأ .

وجواب أهل السنة: بأنا لا نسلم العصمة فتحير بعض علماء السند ، وقال: أيّ ذنب صدر عنهم قيل بنفي العصمة عنهم وخفي على المتحير أن العصمة المنفية إنما هي بالمعنى الثاني فلا يوجب نفيها صدور ذنب.

وأيضاً: من الخبط في هذا الباب: ما ذكره بعض المحشين نظراً إلى التعريف الأول أن أبا بكر رضي الله عنه مذنب؛ لأنهم صرحوا بأنه غير معصوم وغير المعصوم مذنب ، ويدل عليه إحراقه فجاءة بالنار وقطع يسار السارق ، والقضاء بلا علم ذنب انتهى.

قلت: ظهر لك أن القائلين بأنه غير معصوم هم أصحاب التعريف بالملكة ، والقائلين بأن غير المعصوم مذنب هم أصحاب التعريف بعدم الخلق ، فلا يتكرر الحد الأوسط ، وبعبارة أخرى نقول: إن أريد نفي العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول: هو غير مقطوع العصمة ، كما أشار إليه الشارح ، وإن أريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نسلم الكبرى ، وليت شعري كيف يتصدى أمثال هؤلاء للتضيف؟

وأيضاً: من الخبط في هذا المقام: ما قيل: إنه كان على الشارح أن يقول: مع عدم عصمته كما قال غيره ، لا أن يقول: مع عدم القطع بعصمته ، ولكنه راعى الأدب ، وفيه نظر؛ لأن الشارح ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يجوز منه نفي العصمة؛ لئلا يلزم إثبات الذنب ، وتحقيق هذ المقام من خواص مؤلفاتنا ، والله أعلم.

(احتج المخالف) وهم الشيعة على اشترط العصمة **(بقوله تعالى)** لإبراهيم: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]) سأل إبراهيم أن يكون من ذريته أئمة فقال: لا تنال عهدة الإمامة الظالمين منهم **(وغير المعصوم ظالم)** لصدور الذنب منه ، وهذا بناء على التعريف بعدم الخلق **(فلا يناله عهد الإمامة ، والجواب: المنع)** أي: منع قولهم: غير المعصوم ظالم **(فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح)** أي: تداركها بالعمل الصالح **(فغير المعصوم لا يلزم أن يكون**

ظالماً) لجواز أن يرتكب صغيرة فقط ، أو كبيرة ولكن يتوب عنها ويصلح العمل ، فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم ، وهذا الجواب مبني على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب ، وأما إذا فسرنا العصمة بالملكة كما اختاره في «شرح المقاصد» فالجواب في غاية الوضوح : وهو أن غير المعصوم لا يلزم أن يكون مرتكب الذنب؛ لجواز أن لا يكون للشخص ملكة الاجتناب ، ومع هذا يكون محفوظاً عن الذنب .

واعلم أن لهم في الجواب عن الآية وجوهاً أخر : أحدها : أن المراد بالظالم الكافر؛ لقوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان : ١٣] .

ثانيها : أن المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو أخص من العاصي .

ثالثها : أن المراد بالعهد عهد النبوة لا الإمامة .

وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه أخر : الأول : إن الإمام ينصب إلى الأمر والنهي ، فلو عصى لوجب نصب إمام آخر لنهيه ويتسلسل . وأجيب : بأن فائدته غير محصورة في ذلك كما مر في كلام المصنف .

ثانيها : القياس على النبي ﷺ؛ لأنه خليفته . وأجيب : بالفرق العظيم .

ثالثها : أنه واجب الطاعة؛ لقوله تعالى : ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء : ٥٩] فيلزم طاعة العاصي .

أجيب : بأن طاعة أولي الأمر محصورة فيما لا يخالف الشرع .

(وحقيقة العصمة) أي : ماهيتها **(أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره)** واختار الشارح في «شرح المقاصد» التعريف بالملكة ، وليس هذا تناقضاً؛ لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين ، وزعم الفاضل الخيالي أن ماهية العصمة هي الملكة ، وأما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها ، وهذا من جملة الخبط في هذا المقام؛ لأن كون عدم الخلق حداً للعصمة مشهور ، ويدل عليه قول الشارح : (وحقيقة العصمة) .

(وهذا معنى قولهم : هي) أي : العصمة **(لطف من الله تعالى يحمله)** أي : العبد **(على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء)** علة

لبقاء الاختيار ، وهذا تكملة للتعريف ، والابتلاء: هو الامتحان بالتكليف ، ولا شك أن عدم القدرة على الذنب ينافي التكليف باجتنابه ، وهذا التعريف منقول عن المعتزلة ، ولكن لما غير مخالف لتعريف الأشاعرة في المآل ذكره تأييداً لبقاء القدرة.

(ولهذا) أي: لاشتراط بقاء القدرة **(قال الشيخ أبو منصور: لا تزيل المحنة)** أي: الامتحان **(وبهذا ظهر فساد قول من قال)** هم بعض الشيعة **(إنها)** أي: العصمة **(خاصية في نفس الشخص)** أي: روحه **(أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ، كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه)** أي: كيف يصح هذا التعريف والحال أن كون الذنب محالاً ينافي التكليف والثواب ، وعندي: أن هذا الدليل إلزامي على الشيعة؛ فإنهم يذهبون مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين ، وأما على مذهبنا فيجوز التكليف والثواب؛ إذ لا يقبح من الله سبحانه شيء.

(ولا) يشترط **(أن يكون أفضل أهل زمانه)** خلافاً للشيعة ، وغرضهم إبطال خلافة من عدا الأئمة الاثني عشر زاعمين أن الأفضلية لا تعلم إلا بالنص ولا نص في غيرهم ، واستدلوا على الاشتراط بأن إمامة المفضول قبيحة عقلاً والقبيح لا يصدر عن الله سبحانه ، وبأن المعلم لو استخلف على الصبيان من ليس أعلمهم عدّ ذلك سفهاً ، ودفعهما ظاهر من كلام الشارح. **(لأن المساوي في الفضيلة بل المفضول الأقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها)** لأن أعظم مدار السلطنة هو على المهارة بأمور الدنيا لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة العبادة ، والمواجب: جمع موجب بالفتح؛ أي: ما يوجبه الخلافة من العدل وحفظ الثغور **(خصوصاً إذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد من إثارة الفتنة)** لكونه ذا شوكة عظيمة ، والإثارة: برانكيختن.

(ولهذا) أي: لعدم اشتراط الأفضلية **(جعل عمر رضي الله عنه الإمامة شورى بين الستة مع أن بعضهم)** وهو عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما **(أفضل من**

بعض) وهذا الاحتجاج تحقيقي ، ولم يقصد به إلزام الشيعة ، فلا يرد أن فعل عمر رضي الله تعالى عنه لا يرد عليهم .

(فإن قيل : كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد؟ قلنا : غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الانفراد) وإنما كان غير جائز **(لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة)** على تقدير تخالفهمافي أمر ؛ بأن يأمر أحدهما به وينهى الآخر عنه ، وأما في الشورى **(فالكل بمنزلة إمام واحد)** هذا قول بعضهم ، ولكن الصحيح أن عمر رضي الله عنه أراد أن يتشاوروا ويختاروا أحدهم للإمامة ، ولا إشكال على هذا التقدير أيضاً .

(ويشترط أن يكون من أهل الولاية) أي : التصرف في الأمور **(أي : مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً)** ثم ذكر الدلائل على اللف والنشر **(إذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلاً)** اقتباس من القرآن ، والسبيل التصرف ، ومن ههنا قالوا : يحرم على السلطان أن ينصب العمال من أهل الذمة **(والعبد مشغول بخدمة المولى)** والإمام يجب أن يكون فارغاً لتدبير المصالح **(مستحقراً في أعين الناس)** والإمام ينبغي أن يكون معظماً فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه .

إن قلت : جاء عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي» رواه البخاري .

أجيب : بأنه مبالغة محمولة على الفرض والتقدير .

(والنساء ناقصات عقل ودين) اقتباس من الحديث ، وسئل النبي ﷺ عن معناه فقال ما حاصله : «إن شهادتها نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلها ، وتمكث أياماً لا تصلي ولا تصوم فذلك من نقصان دينها» وفي استدلال الشارح به خفاء لا يخفى ، والأوضح الاستدلال بالحديث عن أبي بكرة الثقفي قال : لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى ، قال : «لن يفلح قوم ولّوا عليهم امرأة» رواه البخاري ، وأيضاً : هي

مأمورة بالتستر وترك الخروج إلى مجامع الرجال ، وأيضاً : قد أجمع الأمة على عدم نصبها حتى في الإمامة الصغرى .

(والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور) أي : عامة الخلق ، وأصله : الكثيب العظيم من الرمل ، قيل : أراد بالمجنون المعتوه هو الذي في عقله بعض خلل؛ فإن المجنون الخالص لا يصلح أصلاً فلا حاجة إلى نفيه ، وعندي : أن الإطلاق أفضل؛ لأنه مدلول اللفظ ، والمجنون لا ينصب نفسه حتى يقال : لا يصلح بل يجوز أن ينصبه غيره من الحمقى محتجاً بأنه ابن الملك فالمنفي غير مستدرك .

(سائساً؛ أي : مالكاً للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته) بفتح الراء وتشديد الياء : الفكر القوي **(ومعونة بأسه)** في قلوب الناس **(وشوكته)** أي : قوته القاهرة من العساكر والسيف ، وأصل الشوكة : خاردرخت .

(قادراً بعلمه) بأحكام الشرع على فصل الخصومات ، وشرط الجمهور أن يكون بالغاً درجة الاجتهاد في الأحكام الاعتقادية والفرعية ، ولم يشترط بعضهم وهو الأشبه ، ولعل من شرطه كان في العصر الأول وأهل الاجتهاد يومئذ كثير ، ومن نفاه كان بعدهم والاجتهاد في يومنا أعز من الكبريت الأحمر ، **(وعمله)** الصالح ، ولا يخفى أن الطباع راغبة إلى متابعة الصلحاء فيكون الصلاح من أسباب القدرة **(وعدله وكفايته)** أي : إصابة الرأي في المعاملات ، وفي «التهذيب» : هو شرط عند الجمهور **(وشجاعته)** شرط الأكثر؛ لأن الركن الأعظم في السلطنة الحرب ، ولم يشترط بعضهم؛ لأنه لا يلزم أن يباشر الإمام الحرب بنفسه بل يكيفيه نصب الشجعان لها **(على تنفيذ الأحكام)** كحد الزنا والسرقة والقذف على كل خسيس وشريف **(وحفظ حدود الإسلام)** من الكفار ، وهذا أقل ما ينبغي ، وإلا فالعزيمة فتح دار الحرب .

(وإنصاف المظلوم من الظالم) إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالفرض من نصب الإمام ، ومن رأى في نفسه العجز عنها لم يجز أن ينصب نفسه .

وههنا أبحاث شريفة: **البحث الأول**: ملخص الكلام في شروط الإمامة عند الأشاعرة أنها تسعة؛ فمنها: الحرية والذكورة والعقل والبلوغ والعدل، وهي بالاتفاق بين الفرق كلهم، ومنها: القرشية، ونفاها الخوارج، ومنها: الشجاعة والاجتهاد في المسائل والتدبير المصيب، وهذه الثلاثة شرطها جمهور الأشاعرة، ونفاها بعضهم مستدلاً بأنها لا توجد مجتمعة في شخص إلا نادراً جداً، وفي النائبين الموصفين بها كفاية.

البحث الثاني: ذكر المحققون أنه إذا لم يوجد الإمام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف ببعضها للضرورة، وهل يجب؟ قيل: لا والمختار عندي الوجوب؛ حفظاً للشرع ودفعاً للمضار، وهل يجب طاعته كما يجب طاعة الإمام؟ لم أر فيه كلاماً، والظاهر الوجوب حفظاً للنظام، والله أعلم.

البحث الثالث: شرط الشيعة شروطاً كثيراً: منها: الهاشمية والعلوية والحسينية على اختلاف مذاهبهم، وشرط غلاتهم ظهور المعجزة على يده والعلم بجميع المسائل، وأخرج أبو جعفر القمي بسنده إلى الإمام علي بن موسى الرضا قال: يكون الإمام أسخى الناس وأشجع الناس وأعلم الناس، ويولد مختوناً، ويرى من خلفه كما يرى من أمامه، وإذا تولد وقع على راحته رافعاً صوته بالشهادتين، ولا يحتلم، وينام عينه ولا ينام قلبه، ويكون عنده ذو الفقار ومصحف فاطمة رضي الله عنها، وصحيفة فيها أسماء متابعيه إلى يوم القيامة، ولا يرى له بول وغائط، ويستجاب له كل دعاء. انتهى مختصراً.

وزعم الشيخ محمد حافظ البخاري في «فصل الخطاب»: أن القمي هو الذي روى له البخاري في كتاب الطب «من صحيحه»، وهذا سهو عظيم من هذا الشيخ، بل هو شيعي كاذب يرى في باب الإمامة منكرات، وهذا مما يجب حفظه.

البحث الرابع: طرق ثبوت الإمامة أربعة: الطريق الأول: نص الشارع، وهذا بالإجماع من الفرق، وهل وقع نص في ملتنا على خلافة أحد؟ قال الشيعة: لعلي رضي الله عنه، وقال بعض أهل السنة: لأبي بكر رضي الله تعالى عنه، وقال جمهورهم: لم ينص على خلافة أحد.

قلت: وقد صح للمهدي وعيسى عليه السلام.

الطريق الثاني: نص الإمام السابق وهذا بإجماع أهل السنة.

الطريق الثالث: بيعة أهل الحل والعقد بإجماع أهل السنة والمعتزلة وبعض الشيعة الزيدية خلافاً لأكثر الشيعة مستدلين بوجوه: أحدها: أن الإمامة نيابة الرسول فلا تثبت إلا بقوله.

ثانيها: أن أهل الحل والعقد لا يجوز لهم التصرف في الخلائق، فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف؟ وأجيب عنهما: بأن البيعة مظهرة لكونه خليفة الرسول؛ أي: علامة دالة على أن الشارع نصبه لا مثبتة للخلافة، ونقض الثاني بالشاهد؛ إذ يجب اتباع قوله، مع أنه لا تصرف له في المشهود عليه.

ثالثها: أن القضاء تصرف جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف التصرف الكلي العظيم؟

أجيب: بأنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة ففيه خلاف بين الفقهاء، ولو سلم فهو عند وجود الإمام أما عند فقده فيجوز بل يجب إقامته لأحكام الشرع.

رابعها: أن البيعة تستلزم المفاسد والفتن؛ لأن أهل كل إقليم يبايعون إماماً فيقع النزاع.

أجيب: بأن ضرر الترك أكثر.

خامسها: أن العصمة والعلم بجميع المسائل شرط وأهل البيعة لا يعرفونها.

أجيب: بأنهما ليسا بشرط.

سادسها: أن عدم الكفر شرط إجماعاً وهو أمر مبطن.

أجيب: بأن النظر كاف في أحكام الشرع؛ ولذا نهي عن التجسس.

سابعها: أن النبي ﷺ لم يهمل المسائل غير المهمة كآداب الخلاء، فكيف يهمل هذا الأمر العظيم، وبعد تعيينه الخليفة لا اختيار لأهل البيعة.

ثامنها: قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣] وترك الأمة بلا خلفاء نقص.

أجيب عنهما: بأن تفويضه النصب إلى الأمة كاف في عدم الإهمال، وفي «الإكمال»: أما إثبات التفويض فتمسك بعضهم فيه بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، وقوله: «لا يجتمع أمتي على الضلالة» وعندنا فيه نظر؛ لأن الأول من كلام ابن مسعود على المختار، والثاني وارد في إجماع الأمة كلها؛ ونصب الإمام يحصل ببعضهم، بل الحق إنما لما أجمع الأمة على أن الإمامة تصح بالبيعة دل هذا الإجماع على أن حكم الله تعالى كذلك.

الطريق الرابع: أن يستوي رجل موصوف بصفات الأمامة على البلاد ويدعو الناس إلى بيعة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وهذا باتفاق الأشاعرة والزيدية والجبائي؛ وذلك لحصول المنافع المطلوبة من نصب الإمام خلافاً لأكثر الشيعة القائلين بأنه لا إمامة إلا بالنص.

البحث الخامس: لا حاجة في البيعة إلى الإجماع بل يكفي بيعة بعض أهل الحل والعقد؛ وذلك لأن عمر عقد الإمامة لأبي بكر رضي الله عنهما، وكذلك عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضي الله عنهما، وجوز الصحابة رضي الله عنهم ذلك فبايعوهما على الإمامة بعد ذلك، وقال بعض الأشاعرة: يجب أن يكون بيعة الأفراد بحضرة جمّ غفير من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع النزاع.

البحث السادس: إذا وقع البيعة لرجلين فإن كانا في أقطار متباعدة ففيه خلاف؛ فقيل: يتركان، وأما إن كانا في أرض لا تسعهما عزل المؤخر، وإن وقعت البيعة معاً أو لم يعلم التقدم والتأخر بطلت البيعتان واستؤنفت كذا في «شرح المواقف».

(**ولا ينعزل الإمام بالفسق**؛ **أي**: **بالخروج عن طاعة الله تعالى والجور**؛ **أي**: **الظلم على عباد الله تعالى**) تخصيص بعد تعميم (**لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء**) الذين كان الأئمة يستعملونهم كالحجاج بن يوسف

كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز **(بعد الخلفاء الراشدين وكان السلف ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم)** أورد عليه: أن الانقياد كان اضطراراً قلنا: ثبت الانقياد سراً وعلانية، وعن زياد العدوي التابعي قال: كنت مع أبي بكرة تحت منبر ابن عامر وهو يخطب وعليه ثياب رقاق. قلت: انظروا إلى أميرنا يلبس ثياب الفساق فقال أبو بكرة: اسكت سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله» رواه الترمذي وحسنه.

(ولا يرون الخروج عليهم) أي: لا يعتقدون جوازه بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة، قال في «قوت القلوب»: ومن عقود القلب التي هي السنة المجمع عليها أن يعتقد أن الإمامة في قريش إلى يوم القيامة، وأن لا يخرج على الأئمة بالسيف ويصبر على جورهم كذلك السنة.

وسئل العارف الإمام أبو محمد سهل بن عبد الله التستري: أي الناس خير؟ قال: السلطان، قيل: كنا نرى أنه شر الناس، قال: ينظر الله في سلامة أموال المسلمين وأبكارهم فيغفر له جميع ذنوبه، وقال: الخشبات السود المعلقة على أبوابهم أنفع للمسلمين من سبعين قاصّاً يقصّون في المسجد، وقال: الخليفة إذا كان غير صالح فهو من الأبدال، وإذا كان صالحاً فهو القطب الذي يدور عليه الدنيا. وقال: من أنكر إمامة السلطان فهو زنديق، ومن دعاه السلطان فلم يجب فهو مبتدع، وقال: النبي ﷺ: «يكون عليكم أمراء يفسدون، وما يصلح الله بهم أكثر» انتهى مختصراً، وعن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه؛ فإنه من خرج من السلطان قيد شبر مات ميتة جاهلية» رواه البخاري ومسلم، ح والأحاديث في الصبر على جوره وترك مخالفته كثيرة، ولو احتج بها الشارح لكان أولى، وسقط الواو في بعض النسخ علة لفعل السلف، ولكن إثباتها أحسن عطفاً على قوله: لأنه قد ظهر الفسق. **(لأن العصمة ليست بشرط ابتداء)** لأنه يجوز نصب غير المعصوم **(فبقاء أولى)** أي: بقاء غير المعصوم على الخلافة أولى بالجواز من نصبه؛ وذلك لأنه لا ضرورة في النصب، أما عزله: فيحتاج إلى اضطراب

وفتنة ، وفيه نظر؛ لأن العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء؛ لأن العدالة مشروطة ، وأما بمعنى ملكة الاجتناب فليست بشرط ابتداءً ولا انتهاءً لكن عدمها لا يستلزم وجود الفسق.

وههنا بحث من الإشكالات القوية: وهو أن الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج على يزيد مع أن معاوية رضي الله عنه نصبه وبايعه الصحابة رضي الله عنهم.

وأجيب: بأن وجوب طاعة هذا الشقي على بضعة النبي ﷺ غير معقول ، ولا يخفى أن هذا الجواب ليس على قانون الشرع لما سمعت من انعقاد الإمامة ببيعة رجل واحد من أهل الحل والعقد ، ثم وجوب طاعة الأمير ولو فاسقاً جائراً ، وعندي في الجواب وجوه: أحدها: ما حكي أنه لم يخرج للخلافة بل ليستوطن الكوفة ، لكن الروايات الصحيحة بخلافه.

ثانيها: أن اجتهاده حكم بأن خلافته غير صحيحة؛ لأن الحسن بن علي رضي الله عنهما سلم الخلافة إلى معاوية رضي الله عنه بشرط أن لا يجعلها في أولاده ويكون الأمر بعده شورى في المسلمين.

إن قلت: فلم خالفه معاوية رضي الله عنه؟

قلت: أدى نظره إلى أن الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه.

إن قلت: سلمنا أن التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى الصحابة رضي الله عنهم.

قلت: روي أن بيعتهم وقعت جبراً ، ولو سلم فكانت متفرعة على التسليم ، فإذا فسد الأصل فسد الفرع؛ ولذا صح عن أهل المدينة أنهم خلعوا بيعته؛ أي: عزلوه ، وقد كان فيهم الصحابة رضي الله عنهم وعظماء التابعين رحمهم الله.

إن قلت: صح نهي عبد الله بن عمر رضي الله عنهما الناس عن الخروج على يزيد وخلعه؛ فعن نافع قال: لما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية أجمع ابن عمر رضي الله عنه حشمه وولده ، وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ينصب

لكل غادر لواء يوم القيامة وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله وإني لا أعلم غدراً أعظم من أن يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال ، وإني لا أعلم أحداً منكم خلعه إلا كانت الفيصل بيني وبينه» رواه البخاري ومسلم .

قلت : حكم مجتهد لا يلزم مجتهداً آخر . إن قلت : لو كان جواز الخروج على يزيد من المجتهدات فما وجه التشنيع على قاتليه؟

قلت : لم يتقلدوا في ذلك مجتهداً بل فعلوه بهوى نفوسهم ، وأيضاً : هتكوا الحرمات؛ من نهب الحريم وحمل الذراري إلى الشام خلاف وجه التكريم ، وأيضاً : قال الحسين رضي الله عنه : احملوني إلى يزيد لأبايعه فأبوا إلا قتله .

ثالثها : لعله وجد ما يدل على كفره ، وقد تقرر أن منع الخروج إنما هو إذا لم يبلغ فسق الإمام الكفر ، ويروى من شعر يزيد قوله :

وشمسة كرم برجها قعر ولها ... ومطلعها الساقي ومغربها فمي
فإن حرمت يوماً على دين أحمد ... فخذها على دين المسيح بن مريم

وقوله يوم حمل إليه رأس الحسين رضي الله عنه :

لعبت هاشم بالملك فلا ... جرجاء ولا وحي نزل
لست من حذف إن لم أنتقم ... من بني أحمد ما كان فعل

والعهدة على الرواة .

ورابعها : إن جواز الخروج على الفاسق من المجتهدات ، فلعل اجتهاده اقتضى ذلك .

خامسها : لعل يزيد كان حين نصب فاسقاً فلم يصح نصبه أصلاً كما هو مذهب قوم ، وإنما نصبه معاوية رضي الله عنه ظناً بصلاحه كما روي عنه أنه قال : اللهم إن كان يزيد على ما أظنه وإلا فعجل موته ، وقد استجيب دعاؤه فلم يطل ملكه .

(**وعن الشافعي رحمه الله**) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن سائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن

مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي ، والمطلبي نسبة إلى الجد ، وأم الشافعي رحمه الله هي أم الحسن بنت حمزة بنت القاسم بن يزيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهم ، تولد الشافعي سنة مائة وخمسين وهي سنة وفاة الإمام الأعظم رحمه الله ، وقيل: تولد يوم وفاته ، ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطأ مالك وهوابن عشر سنين ، وأفتى الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ، ثم قدم المدينة ولازم الإمام مالك بن أنس واستفاد منه ، ثم ارتحل إلى بغداد ثم إلى مصر ، واستوطنه وصنف في أصول الدين أربعة عشر مجلداً ، وفي فروعه ما يزيد على مائة ، والإمام أحمد رحمه الله من تلامذته ، وكان يقول: الشافعي رحمه الله كالشمس ، وقال: لم أعرف الناسخ والمنسوخ حتى جالست الشافعي رحمه الله ، مات يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين وقبره بقرابة مصر مشهور يتبرك به **(إن الإمام ينعزل بالفسق والجور)** وإن لم يعزله أحد **(وكذا كل أمير)** من الأمراء والمحتسبين **(وقاض)** فلا ينفذ عنده تصرف هؤلاء بعد الفسق.

واعلم أن في عزل الإمام الفاسق مذاهب: الأول: أنه لا ينعزل ولا يجوز عزله وهو المشهور.

الثاني: أنه لا ينعزل بنفسه ولكن يجوز عزله ، وهو لبعض الحنفية ، قال الإمام الصابوني في «البداية»: لو ارتكب الإمام كبيرة يستحق العزل عندنا وينعزل عند الشافعي ، وكذا عند المعتزلة والخوارج انتهى ، ويمكن حمل كلام المصنف على هذا المذهب ولكن المتبادر من قول الشارح ولا يرون الخروج عليهم هو المذهب الأول ، اللهم إلا أن يفسر بأنه لا يوجبون الخروج عليهم.

الثالث: أنه يجب الخروج إن فحش فسقه ، وعن بعض السلف قال: ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن ينزل من السماء حجارة.

(وأصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية) أي: التصرف **(عند الشافعي؛ لأنه لا ينظر لنفسه)** أي: لا يتفكر في صلاح نفسه ، وقيل: لا يرحم نفسه حيث يجلب عذاب الله سبحانه **(فكيف ينظر لغيره ، وعند أبي حنيفة من**

أهل الولاية حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة) إجماعاً فكذا يجوز إمامة الفاسق؛ ولذا كان العدالة عند شرط الأولوية لا شرط الجواز، وأبو حنيفة هو الإمام الأعظم نعمان بن ثابت الكوفي، تولد سنة ثمانين وتوفي سنة مائة وخمسين، واختلف في أنه من التابعين أو أتباعهم، والصحيح هو الأول، وفي «كشف المنار»: لقي ستة من الصحابة: أنس بن مالك، وعبد الله بن حارث، وعبد الله بن أنيس، وعبد الله بن أبي أوفى، وواثلة بن أسقع، ومعقل بن يسار رضي الله عنهم، وفي جابر بن عبد الله رضي الله عنه خلاف انتهى، ولا يحصى مناقبه في العبادة والتقوى والعلم والاجتهاد حتى قال الإمام الشافعي رحمه الله: الناس كلهم عيال على أبي حنيفة رضي الله عنه في الفقه، وذكر الشيخ العارف بن عبد الوهاب الشعراني الشافعي رحمه الله: أنه رأى في مكاشفاته بحراً ينشعب منه أنهار فسأل عنه فقيل: هو بحر الشريعة، والأنهار مذاهب وأعظمنا مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، وأما ما اشتهر من أنه صاحب الرأي لا الحديث كالشافعي فافتراء، بل هو أشد اتباعاً للحديث من الشافعي كما يظهر من أصول الفقه، وسبب هذه الشهرة أن علماء مذهب الشافعي جمعوا الأحاديث الموافقة لمذهبهم ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا، وإلا فأحاديث مذهبنا موجودة في الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجيم، ولعل الله سبحانه يوفقنا لجمعها، وقد يروى في مناقبه: «سراج أمتي أبو حنيفة»، وهو موضوع كأحاديث ذمه وذم الشافعي رحمه الله.

(والمسطور في كتب الشافعية) لعل هذه رواية عن الشافعي والروايات توجد عن المجتهدين من أهل مذهبه مختلفة، إما لاختلاف اجتهادهم أو لوهم الرواة، ويحتمل أن يكون هذا قول بعض المجتهدين من أهل مذهبه **(أن القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الإمام، والفرق: أن في انعزاله)** أي: الإمام **(ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي، وفي رواية النوادر)** اعلم أن الروايات المشهورة عن الإمام الأعظم في الفقه تسمى ظاهر الرواية، وقد صنف فيها المتون المشهورة كـ «المبسوط» و«الجامع الصغير» و«الكبير»، و«الزيادات»، و«السير»، و«كنز الدقائق»، و«وقاية الروايات»،

وغير المشهورة تسمى بالنوادر وقد صنف فيها كتاب «نوادر ابن سماعة»، و«نوادر ابن رستم» **(عن العلماء الثلاثة)** هم الإمام الأعظم وصاحباه القاضي أبو يوسف رحمه الله يعقوب أحد حفاظ الحديث حتى قال: أحفظ عشرين ألف حديث منسوخ، والإمام محمد رحمه الله بن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلة زهاء ثلاثمائة وسبعين مجلداً، وكان الشافعي يمدح عليه ويطيب ويقول: يكلمنا محمد على قدر عقولنا ولو كلمنا على قدر عقله لم نعرفه، وكان ذكي العقل؛ ولذا قل رجوعه في المسائل، ورأى بعض أحبار اليهود كتابه «الجامع الكبير» فأسلم فسئل عن ذلك فقال: لو ادعى صاحب هذا الكتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة كتابه، فالنبي الذي يكون صاحب هذا الكتاب من أتباعه صادق حقاً بلا شك **(أنه لا يجوز قضاء الفاسق)** والرواية المشهورة الجواز **(وقال بعض المشائخ: إذا قلد الفاسق)** ماض مجهول من التقليد وهو جعل القلادة في العنق؛ أي: جعل القضاء في عنقه **(ابتداء يصح)** قضاؤه **(ولو قلد وهو عدل)** ثم فسق **(ينعزل بالفسق لأن المقلد)** اسم فاعل؛ أي: الذي نصب القاضي وهو الإمام أو نائبه **(اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها)** بدون العدالة.

(وفي فتاوى قاضي خان) هو الإمام فخر الدين أحد عظماء الحنفية المجتهدين **(أنهم أجمعوا على أنه)** أي: القاضي **(إذا ارتشى)** أخذ الرشوة **(لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى)** أي: في الحكم الذي أخذ الرشوة عليه، وأما في غيره من الأحكام فينفذ على الصحيح **(وإذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة)** بأن أعطى الناس الرشوة حتى ينصبه قاضياً **(لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه)** وإنما ذكر مسائل القضاء طرداً للباب ولأنها أخت الإمامة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في العقائد المتفرقة

قال المصنف رحمه الله (**وَيَجوزُ الصَّلاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفاجِرٍ**) البر بفتح الباء: من يعمل بالطاعات ويجتنب الكبيرة والإصرار على الصغيرة، والفاجر: ضده، وفيه خلاف للشيعة؛ فإنهم يشترطون العصمة في إمامة الصلاة كما يشترطونها في إمامة الخلافة؛ ولذا يؤخرون الصلاة حتى يصلونها في آخر الوقت فرادى انتظاراً للإمام المهديّ، وبعضهم يجمع المغرب مع العشاء لذلك.

(**لقوله عليه الصلاة والسلام: «صلوا خلف كل بَرّ وفاجر»**) أورد المحدثون هذا الحديث عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأبي الدرداء وأبي هريرة رضي الله عنهم بألفاظ مختلفة؛ فمن ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «صلوا خلف كل بر وفاجر، وجاهدوا مع كل بَرّ وفاجر» رواه البيهقي، وعن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «خلف من قال: لا إله إلا الله» رواه الطبراني بسند شديد الضعف، وذكر السخاوي: طرق هذا الحديث واهية كلها كما صرح به غير واحد من العلماء، وأصحها حديث مكحول عن أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه انقطاع؛ لأن مكحولاً لم يدرك أبا هريرة رضي الله عنه انتهى، وقال المجد اللغوي: لم يصح في هذا الباب حديث.

(**ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة**) بفتحتين جمع فاسق (**وأهل الأهواء**) من يتبع في الاعتقاد ما يهواه نفسه ولا يتبع السنة والجماعة (**والبدع**) بكسر ففتح جمع بدعة: وهي كل ما حدث في الدين على خلاف السنة، وهم المعتزلة والشيعة والخوارج والجبرية وأشباهه (**من غير نكير**) أي: من غير إنكار

أحد من العلماء ، فصار ذلك إجماعاً فلا يضر مخالفة المبتدعة بعد انعقاده **(وما نقل عن بعض السلف)** كالإمام أبي حنيفة رحمه الله **(من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع)** إن قلت: كيف الكراهة مع قوله عليه الصلاة والسلام: «صلوا خلف كل بر وفاجر».

قلت: لو صح الحديث فهو لبيان الجواز ، وهذا لا ينافي الكراهة كما شرع الشارع الطلاق مع قوله عليه الصلاة والسلام: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق» رواه أبو داود.

(هذا) أي: جواز الصلاة خلف الفاجر **(إذا لم يؤد الفسق والبدعة إلى حد الكفر ، وأما إذا أدى)** أي: بلغ حد الكفر كما في الشيعة القائلين بألوهية علي رضي الله عنه والمنكرين لخلافة الشيخين على الصحيح **(فلا كلام في عدم جوازالصلاة ، ثم)** لعطف الكلام على الكلام ومعنى التراخي تأخر رتبة المعطوف عن رتبة المعطوف عليه **(المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه؛ لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر)** سواء كان مؤمناً أو كان بين المنزلتين **(لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعاً)** وأما وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار فشرط عندهم أيضاً ، ومن جهالاتهم: عدم تجويز الصلاة خلف أهل السنة بناء على تكفيرهم.

(وَيُصَلّى) بلفظ المجهول؛ أي: صلاة الجنازة **(على كُلِّ بَرٍّ وفاجِرٍ إذا مات الفاجر على الإيمان)** بحسب الظاهر **(للإجماع)** فإن السلف لم يزالوا يصلون على الفساق **(ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تدعوا الصلاة»)** أي: لا تتركوا من الودع وهو الترك ، وزعم النحاة أن ماضي هذه الباب لا يستعمله العرب **(«على من مات من أهل القبلة»)** لم يجد القاري الهروي لهذا الحديث تخريجاً من لفظه ، وعن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «صلوا على من قال: لا إله إلا الله» رواه الطبراني بسند ضعيف جداً ، وقد تقدم حديث أبي هريرة رضي الله عنه يرفعه: «صلوا على كل بر وفاجر» رواه البيهقي ، وأنت تعرف ضعف الحديث فمدار المسألة على الإجماع.

(**فإن قيل: أمثال هذه المسائل**) من جواز الصلاة خلف الفاجر ووجوب الصلاة عليه (**إنما هي من فروع الفقه**) لأن موضوعها العمل (**فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام**) الإضافة: كشجرة الأراك. (**وإن أراد**) المصنف (**أن اعتقاد حقية ذلك واجب**) أي: يجب الاعتقاد بجواز الصلاة خلف الفاجر ووجوب الصلاة عليه (**وهذا من الأصول**) لأن الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من أصول الكلام (**فجميع مسائل الفقه كذلك**) أي: يرد عليه أنه يلزم على هذا أن يكون جميع مسائل الفقه من الكلام؛ لأن الاعتقاد بحقيتها واجب؛ إذ يجب الاعتقاد بأن الصلاة فريضة، والخمر حرام، والسواك سنة، وأن كل ما أدى إليه رأي المجتهد فالعمل به واجب.

(**قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام؛ من مباحث الذات والصفات والأفعال**) وهو بحث خلق أفعال العباد إلى قوله: والأصلح ليس بواجب على الله تعالى (**والمعاد**) وهو بحث عذاب القبر وأحوال البعث والثواب والعقاب (**والنبوة والإمامة**) والتحقيق: أن بحث الإمامة من الفروع؛ إذ حاصله وجوب نصب الإمام على العباد، وهذا من الأحكام المتعلقة بالعمل لكن لما كان للروافض في مسائلها أقوال فاسدة يتفرع عليها إبطال الشرع جعلها العلماء من أصول الكلام، (**على قانون أهل الإسلام**) حال أو نعت، والقانون: لفظ سرياني بمعنى القاعدة والأصل (**وطريق السنة والجماعة**) وقد أشار الشارح في ضمن الكلام إلى تعريف علم الكلام الحق، واحترز بالقصد الأول عن الفلسفة الإلهية، وبالثاني عن كلام المعتزلة والروافض وأشباههم (**حاول**) أي: قصد وهو جزاء لما (**التنبيه على نبذ**) أي: قليل (**من المسائل التي بها يتميز أهل السنة من غيرهم**) وفيه إشارة إلى أن تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين وحرمة نكاح المتعة، وحرمة إدبار الزوجة خلافاً للشيعة في الكل (**مما خالف فيه**) بيان لنبذ أو المسائل (**المعتزلة**) نحو: المعدوم ليس بشيء (**أو الشيعة**) كالمسح على الخفين (**أو الفلاسفة**) كأشراط الساعة (**أو الملاحدة**) كحمل النصوص على ظواهرها بلا تأويل (**أو غيرهم من أهل البدع والأهواء**) كالكرامية القائلين بأن الولي قد يفضل النبي (**سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه**)

كالمسح **(أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد)** كشهادة الجنة للعشرة المبشرة رضي الله تعالى عنهم.

(وَيُكَفُّ) بلفظ المجهول **(عَنْ ذِكرِ الصَّحابَةِ إلا بِخيرٍ)** كفه؛ أي: منعه فكف؛ أي: امتنع، فهو لازم ومتعد، فعلى اللزوم يكون المرفوع هو الجار والمجرور، وعلى المتعدي محذوفاً؛ أي: اللسان، والصحابة جمع صاحب: وهو من صحب النبي ﷺ ولو ساعة من الإيمان ومات مؤمناً، وفيه أبحاث: الأول: زعم قوم أنه لا بد من طول الصحبة، وقال سعيد بن المسيب: لا صحابي إلا من أقام سنة أو غزا غزوة.

واستدل الجمهور أولاً: بأن الصحبة تعم القليل والكثير؛ يقال: صحبه ساعة، وثانياً: بأن الوفود صحابة بالإجماع كجرير بن عبد الله مع قلة مكثهم عنده.

الثاني: من مات مرتداً بطل صحبته وحديثه كربيعة بن أمية بن خلف القرشي؛ تنصر في خلافة عمر رضي الله عنه، وأخرج أحمد في «المسند» حديثه، ولعله لم يعرف ردته، أو لم يجعلها قادحة في الرواية.

الثالث: من ارتد ومات مؤمناً اختلف فيه وينسب إلى الإمام أعظم أنه ليس بصحابي، وإلى الشافعي أنه صحابي نعم؛ روايته مقبولة؛ ولذا أخذت الأئمة حديث أشعث بن قيس.

الرابع: اختلف فيمن رآه بعد الموت قبل الدفن كأبي ذؤيب الشاعر فقيل: صحابي؛ لأن حياته ﷺ صحيحة، وقيل: لا؛ فإن هذه الحياة لا يتعلق بها الأحكام الدنيوية كالشهيد.

الخامس: اختلف فيمن رآه قبل الوحي مؤمناً كزيد بن عمرو بن نفيل مؤمن الفترة، والصحيح: أنه ليس صحابياً، وكذلك من رآه مصدقاً بأنه سيبعث كبحيراء الراهب على ما اختاره العسقلاني.

أما عدد الصحابة: فقال الحافظ أبو زرعة الرازي: قبض رسول الله ﷺ عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة رضي الله عنهم.

(**لما ورد من الأحاديث الصحيحة**) والحسنة (**في مناقبهم**) قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «طوبى لمن رآني وآمن بي، وطوبى لمن رأى من رآني ولمن رأى من رآني، طوبى لهم وحسن مآب» رواه الطبراني، وقال: «لا يمس النار مسلماً رآني أو رأى من رآني» رواه الترمذي، وقال: «خير القرون قرني» رواه الحاكم، وأمثالها كثيرة بل قد ورد الثناء عليهم في القرآن كقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿۞لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨].

(**ووجوب الكف عن الطعن فيهم**) عطف على المناقب ويبعد أن يعطف على ما ورد (**كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تسبوا أصحابي»**) السَّبّ: دشنام كردن (**«فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد»**) بضمتين: اسم جبل (**«ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم»**) بالضم والتشديد: ربع الصاع بالإجماع كذا في «النهاية»، وهو رطل وثلث عند أهل الحجاز، ورطلان عند أهل العراق باختلاف المكائيل والموازين في البلاد، وقيل: ما يملأ الكفين من الرجل المعتدل إذا مدّهما؛ ولذا يسمى مُدّاً (**«ولا نصيفه»**) النصيف: مكيال صغير، والضمير لأحدهم، ويجوز أن يراد نصف المد فإنه جاء النصف والنصيف بمعنى، والمعنى: أن عمله القليل أفضل عند الله من العمل الكثير من غيرهم؛ لشرف الصحبة، والحديث رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي سعيد، ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(**وكقوله عليه الصلاة والسلام: «أكرموا أصحابي»**) الإكرام: گرامى داشتن (**«فإنهم خياركم»**) جمع خير (**الحديث**) عن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أكرموا أصحابي فإنهم خياركم ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد إلا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد، ولا يخلون رجل بامرأة؛ فإن الشيطان ثالثهم، ومن سرته حسنة وساءته سيئته فهو مؤمن» رواه النسائي.

(**وكقوله عليه الصلاة والسلام**: «**الله الله**») بالنصب على التحذير («**في أصحابي**») أي: اتقوا الله في أصحابي («**لا تتخذوهم غرضاً**») جمع غرض وهو ما ينصب المرمى إليه، وبالفارسية: نشانه. أي: لا تجعلوهم محل سبّ وطعن. («**من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم**») ماض معلوم، والضمير المرفوع إلى (من)، والباء: للسببية، أو الملابسة؛ أي: بسبب حبه إياي أحب أصحابي، وقد يزعم أنه مضارع التكلم، والمنصوب إلى من («**ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم**») والمعنى على السببية: أن حبهم ناشىء عن حبي، وبغضهم ناشىء عن بغضي، وعلى الملابسة أن حبهم ملازم لحبي، وبغضهم ملازم لبغضي («**ومن آذاهم**») بمد الهمزة من الإيذاء («**فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك**») بكسر الشين أي: يقرب («**أن يأخذه**») أي: يعذبه الله سبحانه، والحديث رواه الترمذي عن عبد الله بن معقل بلفظ: «الله الله في أصحابي الله الله في أصحابي» ولعل الشارح كتبه كذلك فزعم النساخ أن التكرار من السهو، وأورد بعض العلماء على هذه الأحاديث إشكالاً: وهو أن الخطاب إما إلى المؤمنين أو إلى الكفار، وكلاهما مشكل؛ أما الأول: فلأنهم أصحاب فلا معنى لقوله: «مد أحدهم» وقوله: فإنهم خياركم، وأما الثاني: فظاهر من لفظ الأحاديث.

وأجيب: بعد اختيار الأول بوجوه: أحدها: أن الخطاب للحاضرين في الذهن ممن يجيء بعده.

ثانيها: أن الخطاب لمن كان في عصره ولم يصحبه لبعده، فخاطبهم على لسان الرسل.

ثالثها: أن الخطاب للأطفال وهم مؤمنون مع أنهم ليسوا بصحابة على قول.

رابعها: أن المخاطب من لم يطل صحبته أو لم يغز معه غزوة على مذهب من يشترط في الصحابي طول الصحبة أو الغزوة، والحق عندنا: أن الخطاب لصغار الصحابة، والمراد بالأصحاب كبارهم، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كان بين خالد بن الوليد رضي الله عنه وعبد الرحمن بن عوف

رضي الله عنه شيء فسبه خالد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تسبوا أحداً من أصحابي؛ فإن أحدكم لو أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه» رواه مسلم.

إن قلت: كان المطلوب هو الكف عن الصحابة كلهم لا عن كبارهم فقط.

قلت: أهل العلم يفهم من هذه الأحاديث أن علة الحكم هي الصحبة وإن كان من طالت صحبة أحق وأليق بالحكم، والأحاديث في هذا الباب كثيرة؛ ففي الحديث: «من سبّ أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» رواه الطبراني، وقال: «إن شرار أمتي أجرؤهم على أصحابي» رواه ابن عدي، وقال: «إذا رأيتم الذين يسبون أصحابي فقولوا: لعنة الله على شركم» رواه الخطيب، وقال: «لعن الله من سبّ أصحابي» رواه الطبراني فهذه الأحاديث تعم الصحابة كلهم.

(ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة) كعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم كلهم أجمعين **(أحاديث صحيحة)** وحسنة، والظاهر: أن مراد الشارح بالصحيح ما يعم الصحيح والحسن باصطلاح أهل الحديث، ثم أحاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب «الصواعق» وغيره، ولنذكر بعضها تبركاً قال النبي ﷺ: «أبو بكر خير الناس إلا أن يكون نبي» رواه الطبراني، وقال: «حب أبي بكر وشكره واجب على أمتي» رواه ابن عساكر وقال: أبو بكر وعمر مني بمنزلة السمع والبصر من الرأس» رواه أبو نعيم، وقال: «لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه» رواه الحاكم، وقال: «عثمان وليي في الدنيا ووليي في الآخرة» رواه أبو يعلى، وقال: «إنما يشبه عثمان بأبينا إبراهيم» رواه ابن عدي، وقال: «النظر إلى وجه عليّ عبادة» رواه الحاكم، وقال: «عليّ مني بمنزلة رأسي من بدني» رواه الخطيب، وقال: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» رواه الترمذي، وقال: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام» رواه البخاري، وقال: «طلحة والزبير جاراي في الجنة» رواه الترمذي.

(وما وقع بينهم) أي: بين الصحابة **(من المحاربات)** كحرب الجمل وحرب صفين **(والمنازعات)** كمنازعة عباس وعلي رضي الله عنهما في أرض بني النضير في خلافة عمر رضي الله عنه **(فله محامل)** أي: مواضع حمل **(وتأويلات)** والمجمل: أنهم كانوا يطلبون الحق ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطىء بعضهم، والمخطىء في الاجتهاد غير مأخوذ بل مأجور، وهكذا جرت عادة السلف الصالحين بحمل أفعال الصحابة على مقاصد صحيحة.

ومما ملأت الروافض به أفواههم نزاع فاطمة رضي الله عنها مع أبي بكر رضي الله عنه، والصحيح: أنها طلبت ميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال أبو بكر رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا نرث ولا نورث ما تركنا صدقة» ولم يتفرد بروايته بل صدقه في هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف وأمهات المؤمنين، وأيضاً: ادعت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهب فدك منها، فسألها البينة فلم يتم نصاب الشهود، فما فعل أبو بكر رضي الله عنه موافق لقواعد الشرع، ولذلك لم يغيره علي رضي الله عنه في خلافته، وصح من عظماء أهل البيت الاعتراف بأن ما فعله أبو بكر رضي الله عنه حق، وأن أبا بكر رضي الله عنه وقف على باب فاطمة حتى رضيت، وأما ما يروى من أن أبا بكر رضي الله عنه أراد أن يعطيها حقها فمنعه عمر رضي الله عنه وأن عمر ضربها حتى أسقطت الولد وماتت فمن أكاذيب الروافض.

(فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر؛ كقذف عائشة رضي الله عنها) أي: نسبتها إلى الزنا أعاذها الله تعالى كما يقوله الشيعة الشنيعة؛ وذلك لأنه قد نزل في عصمتها ثماني عشر آية في أول سورة النور، وإلا فبدعة وفسق، وقد اختلف الفقهاء في حكم من سبّ الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم، فأفتى بعضهم بأن سبّاب الشيخين يقتل حدّاً فلا تقبل توبته، وبعضهم بأنه يقتل للكفر فيقبل توبته، وبعضهم بأنه لا يقتل بل يعذب عذاباً شديداً، وفي سبّ غيرهما التعذيب على حسب رأي القاضي.

(وبالجملة: لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية رضي الله عنهه وأحزابه) جمع حزب بالكسر وهو الجماعة **(لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن الإمام)** عطف تفسير وهو أمير المؤمنين علي رضي الله عنه **(وهو لا يوجب اللعن)** لا يخفى أن الشارح قصر ما في حق هذا الصحابي حيث اكتفى بعدم جواز اللعن، وأقول: قد صرح علماء الحديث بأن معاوية رضي الله عنه من كبار الصحابة ونجبائهم ومجتهديهم، ولو سلم أنه من صغارهم فلا شك في أنه دخل في عموم الأحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة رضي الله عنهم، بل قد ورد فيه بخصوصه أحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام: «اللهم اجعله هادياً ومهدياً واهد به» رواه الترمذي، وقوله عليه الصلاة والسلام: «اللهم علم معاوية الحساب والكتاب وقه العذاب» رواه أحمد، وما قيل: من أنه لم يثبت في فضله حديث فمحل نظر، وكان السلف يغضبون من سبّه وطعنه، وقيل لابن عباس رضي الله عنه: إن معاوية صلى الوتر ركعة واحدة، قال: دعه فإنه فقيه صحب رسول الله ﷺ كما في «الصحيح البخاري»، وسبه رجل عند الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز فجلده، وقال: آخر أمير المؤمنين يزيد فجلده، وقيل للإمام الجليل عبد الله بن المبارك: أمعاوية أفضل أم عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما؟ قال: غبار فرس معاوية رضي الله عنه إذا غزا مع رسول الله ﷺ أفضل من عمر، وقال القاضي عياض المالكي في «الشفاء»: قال مالك: من شتم أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبا بكر أو عمر أو عثمان أو معاوية أو عمرو بن العاص؛ فإن قال: كانوا على كفر وضلال قتل، وإن شتمهم بغير هذا من مشاتمة الناس نكل نكالاً شديداً انتهى. وقد ألفنا في هذا الباب رسالة، وسميناها: «الناهية عن ذم معاوية» رضي الله عنه.

(وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية) ولد سنة خمس وعشرين وقيل: ست، وقيل: سبع، وملك الأمر بعد أبيه ثلاث سنين وأشهر كذا في «جامع الأصول»، وما يحكى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبصر معاوية يحمله فقال: «أهل الجنة يحمل النار» فموضوع، وكذا ما ذكره الشيعة أنه رآهما

فقال: «هما في النار» وذلك؛ لأنه ولد في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه، ثم إنه قد روي عنه أمور أخر منكرة من الفسق والفجور، وأشد المنكرات ما جرى على أهل البيت رضي الله عنهم (**حتى ذكر في «الخلاصة»**) كتاب معتمد في الفقه الحنفي وغيره كـ«إحياء العلوم» للغزالي (**أنه لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجاج**) بن يوسف، وهذا ترقي من الظالم إلى الأظلم، والحجاج من بني ثقيف أهل الطائف، وأمه فارغة بن همام كانت تحت الحارث بن كلدة طبيب العرب، فدخل عليها صباحاً وهي تخلل الأسنان فطلقها فقالت: ما الذنب؟ قال: إن أكلتِ صباحاً فأنتِ حريصة، وإن تخللت من طعام البارحة فقذرة، فقال: تخللت من شظايا السواك، ثم تزوجها يوسف فولدت الحجاج لا دبر له ولا يرجون حياته فظهر الشيطان فشق دبره وسقاه الدم فعاش، فاستعمله عبد الملك بن مروان ملك بني أمية على العراق والحجاز، فظلم ظلماً شديداً وقتل ألوفاً كثيرة من أهل بيت النبوة والعلماء المجتهدين والزهاد والصالحين، وكان سجنه عذاباً أليماً لا ستر فوقه من الحر والبرد؛ ولذا مات فيه خلائق لا يحصون، وطلب سعيد بن جبير التابعي الجليل من مسافة بعيدة وأمر بقتله فاستقبل القبلة وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩] قال: اصرفوه عن القبلة قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] قال: اطرحوه على الأرض منكوساً قال: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [طه: ٥٥] فقتله ودعا عليه سعيد عند قتله فلم يستطع قتل أحد بعده، ولم يعش إلا خمسة عشر يوماً، وكان إذا نام استيقظ فزعاً وقال: أخذني سعيد بدمه، وعن عمر بن عبد العزيز قال: رأيت في المنام جيفة ملقاة فقلت: ما أنت؟ قال: أنا الحجاج قدمت على الله فوجدته شديد العقاب فقتلني بكل قتلة قتلتها، وها أنا موقوف بين يدي الله فأنتظر ما ينتظر الموحدون.

وعن أشعث الحراني قال: رأيت الحجاج بحال سيئة فسألته فقال: ما قتلت أحداً إلا قتلني بها، قلت: ثم مه قال: ثم أمر بي إلى النار، قلت ثم قال: أرجو ما يرجو أهل لا إله إلا الله ذكرهما السيوطي في «شفاء الصدور».

(لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن لعن المصلين) قال القاري الهروي: ورد هذا المعنى في عدة أحاديث **(ومن كان من أهل القبلة)** هو الذي يصلي إلى الكعبة وجعل هذا من علامات الإسلام؛ لأن غيرنا من أهل الملل لا يصلون إليها، ولأن الصلاة أعظم شعار الإيمان، وفي الحديث: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله» رواه البخاري.

(وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من أهل القبلة) وكان هذا نادر الوقوع جداً **(فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره)** فيحتمل أنه علم موته على الكفر، وههنا وجه آخر أصح وأعجب وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «اللهم إني أتخذ عندك عهداً لن تخلفنيه فإنما أنا بشر، فأيّ المؤمنين آذيته أو شتمته أو لعنته أو جلدته فاجعلها له صلاةً وزكاةً وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة» رواه مسلم فلعنه على المؤمن رحمة عليه وطهارة وأجر له، فلا حجة فيه لغيره على جواز اللعن.

وذكر بعض المحققين: أن هذا اللعن ليس مما يقصد معناه بل هو مما جرت به عادة العرب كقولهم: تربت يداك ولكن لما كان ظاهره طرداً عن الرحمة جبر نقصانه بهذا العهد.

(وبعضهم أطلق اللعن عليه) منهم ابن الجوزيّ المحدث وصنف كتاباً سماه «الرد على المتعصب العنيد المانع عن ذم يزيد»، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل مستدلاً بقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ [محمد: ٢٢ ـ ٢٣] ومنهم القاضي أبو يعلى مستدلاً بقوله عليه الصلاة والسلام، «من أخاف أهل المدينة ظلماً أخافه الله تعالى شأنه وعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» وصح أن يزيد أرسل جيشاً إلى مدينة حتى قتلوا أهلها وظلموا ظلماً عظيماً، وتسمى هذه الوقعة وقعة الحرة لكن في دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظر، وقوله: **(لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه)** فيه بحث؛ لأن الأمر بالقتل معصية لا كفر على قواعد أهل السنة، والأمر بالقتل ليس رضاءً به، وإلا لكان كل آمر بالمعصية كافراً.

(واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه ورضي به) أما من قتله: فلقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ ﴾ [النساء: ٩٣].

وأما الآمر: فلأنه شريك القاتل في الإثم.

وأما من أجاز ورضي: فلأن الرضاء بالمعصية كفر، وأيضاً قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وقال الله تعالى: ﴿ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [هود: ١٨] ولا شك أن قاتله والآمر به والراضي به مؤذ ظالم، وعندنا فيه بحث؛ لأنه إن أراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير مسموعة إلا فيمن رضي ومات عليه بلا توبة؛ لأن الرضاء بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق، ولكن إثبات الموت عليه أصعب من خرط القتاد، وإن أريد اللعن بالوصف العام، فالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه جواز اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه كما سنحققه.

(والحق أن رضاء يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره) أي: سروره بذلك **(وإهانته أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما تواتر معناه وإن كان تفاصيله آحاداً)** وأنكر ذلك بعض العلماء ومنهم الإمام الغزالي رحمه الله، وقالوا: لم يثبت هذا أصلاً، ولا يجوز أن يقال: أمر بقتله أو رضي به؛ لأنه لا يجوزنسبة مؤمن إلى كبيرة أو كفر من غير تحقيق، بل الذي تولى قتاله هو أمير الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد على مسافة شهر ذهاباً ورجوعاً فلا يمكن أن يأتي أمره في ذلك الزمن القليل، وروي أن يزيد أنكر على ابن زياد وقال: زرعت لي العداوة في قلب كل بر وفاجر، وقال: رحمك الله يا حسين رضي الله عنه لقد قتلك رجل لم يعرف حق الرحم.

(فنحن لا نتوقف في شأنه) أي: في قبح فعله بل نجزم بأنه قبيح الفعل، أو لا نتوقف في شأن اللعن بل نجزم بجوازه، وفيه نظر؛ لأن الرضا والاستبشار إنما يكون كفراً إذا كان بالمعصية من حيث هي معصية، وأما للعداوة الدنيوية فلا كما قرره المحققون **(لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه)** أي: جنوده الذين

حاربوا الحسين رضي الله تعالى عنه ، ولا يخفى أن الشارح بنى كلامه على جواز لعن الفاسق وإن لم يتحقق موته على الكفر ، وهذا خلاف التحقيق.

واعلم أنه كثر الاختلاف في هذا المقام والذي حققه المحققون هو أن اللعن ثلاثة أقسام: أحدها: اللعن بالوصف العام الوارد في الشرع نحو: لعن الله على الكفار واليهود ، وهذا جائز حتى إنه صح في بعض الصغائر كقوله عليه الصلاة والسلام: «لعن الله الواشمات والمستوشمات» رواه الشيخان ، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال» رواه البخاري ، بل في بعض المكروهات أيضاً كقوله عليه الصلاة والسلام: «لعن الله المحلل والمحلل له» رواه أحمد.

ثانيها: اللعن على الشخص المعين الذي صح موته على الكفر بإخبار الشارع كفرعون وأبي جهل وإبليس ، وهو جائز.

ثالثها: على شخص لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجوز سواء كان حياً أو ميتاً وكان بحسب الظاهر مؤمناً أو كافراً؛ لجواز أن يوفق الله سبحانه الكافر للإسلام ، وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ يوم أحد: «اللهم العن أبا سفيان ، اللهم العن الحارث بن هشام ، اللهم العن سهيل بن عمرو ، اللهم العن صفوان بن أمية» فنزلت: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٢٨] فتيب عليهم كلهم رواه البخاري ، وكان هذا اللعن قبل أن ينزل النهي عنه. هذا ما قرره المحققون ، ودليلهم: أن الشارع نهى عن اللعن وشدد عليه؛ ففيه الحديث: «لا يكون المؤمن لعاناً» رواه الترمذي ، وقال: «لا تلعنوا بلعنة الله» رواه أبو داود ، وقال: «من لعن شيئاً ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه» رواه الترمذي. ثم قد صح اللعن عنه بالوصف العام وعلى الشخص الهالك على الكفر ، فوجب الاقتصار عليهما وبقي القسم الثالث محظوراً ولا سيما إذا كان الشخص مؤمناً بحسب الظاهر؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «سباب المسلم فسوق» رواه البخاري ، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لعن المؤمن كقتله» رواه مسلم ، ولا سيما إذا مات؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تسبوا الأموات فإنهم قد

أفضوا إلى ما قدموا» رواه البخاري ، وبهذا ظهر أن استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح ، وأن معنى اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجويز لعن كل شخص يفعله فاحفظ هذا التحقيق ، ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من الخوارج . نعم؛ قبح أفعاله مشهور وحب أهل البيت واجب لكن النهي عن لعنه ليس للقصور في حبهم بل لقواعد الشرع والله تعالى أعلم .

(**ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي ﷺ بالجنة حيث قال النبي ﷺ : «أبو بكر في الجنة ، وعمر في الجنة ، وعثمان في الجنة ، وعليّ في الجنة ، وطلحة في الجنة ، وزبير في الجنة ، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة ، وسعد بن أبي وقاص في الجنة**) ، وقد مر أحوالهم (**«وسعيد بن زيد في الجنة»**) أحد السابقين إلى الإسلام بإرشاد أبي بكر رضي الله عنه (**«وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة»**) أحد قدماء الصحابة رضي الله عنه وأشدهم زهداً عن الدنيا ، وسماه النبي ﷺ أمين هذه الأمة كما في «الصحيحين» ، وهؤلاء كلهم من قريش ، والحديث رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ، وابن ماجه عن سعيد بن زيد رضي الله عنه .

(**وكذا نشهد بالجنة لفاطمة**) بنت رسول الله ﷺ من خديجة رضي الله عنها وكانت أكرم بناته عليه ، وعاشت بعد النبي ﷺ ستة أشهر (**والحسن والحسين رضي الله عنهما؛ لما ورد في الحديث الصحيح : «إن فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء أهل الجنة»**) واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على أنها أفضل من عائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء رضي الله عنهن ، وقال بعضهم : عائشة أفضل؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام» رواه الشيخان ، وذهب بعضهم إلى المساواة ، وبعضهم إلى التوقف .

(**«وأن الحسن رضي الله عنه والحسين رضي الله عنهما سيدا شباب أهل الجنة»**) بالفتح والتخفيف جمع شاب ، وهو اسم لسن الفتاة أيضاً ، والخلفاء الأربعة كهول فلا يفيد التفضيل عليهم ، وهذا حديث حذيفة عن النبي ﷺ قال :

«إن هذا ملك لم ينزل الأرض قط قبل هذه الليلة استأذن ربه أن يسلم عليّ ويبشرني بأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة ، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» رواه الترمذي ، وفي كلام الشارح رد على من زعم أن البشارة خاصة بالعشرة ، ومن نظر في الأحاديث وجد كثيراً من الأشخاص المبشرين كخديجة وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وأم سليم الأنصارية وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي وثابت بن قيس بن شماس وصهيب رضي الله عنهم ، ولعل الباعث على اشتهار العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم في حديث واحد ، أو لقصور الشيعة عن معرفة حقهم.

(وسائر الصحابة) أي: بقيتهم أو جميعهم **(لا يذكرون إلا بخير)** ولو روي عنهم أمور موسوسة كمعاوية وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وبسر بن أرطاة ، ويحمل أمورهم على اجتهادهم بل الأفضل السكوت عن ذكرها؛ حفظاً للدين عن الوساوس؛ فإن الإنكار على كل واحد منهم ثلمة في الإيمان **(ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين)** من المغفرة ، بل قد صح البشارة لأصحاب غزوة بدر وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر ، ولأصحاب بيعة الرضوان وهم ألف وأربعمائة ، بل جاء البشارة القطعية لكل من أنفق وقاتل في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ﴾ [الحديد: ١٠] بل جاء في الحديث: «لا يمس النار مسلماً» رواه الترمذي.

(ولا نشهد بالجنة والنار لأحد بعينه) حتى إن صبياً من الأنصار توفي فقالت عائشة رضي الله عنها: عصفور من عصافير الجنة ، فأنكر عليها النبي ﷺ كما في «صحيح مسلم» **(بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة ، وأن الكافرين من أهل النار ونرى)** أي: نعتقد **(المسح على الخفين في الحضر)** بفتحتين: الوطن لحضور الشخص عند أهله **(والسفر لأنه)** أي: المسح **(وإن كان زيادة على الكتاب)** لأن ما في القرآن هو غسل الرجلين **(لكنه بالخبر المشهور)** والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز بإجماع الأصوليين؛ كوجوب الجماع في

تحليل المطلقة ثلاثاً بحديث العسيلة ، مع أن المذكور في القرآن: ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ [البقرة: ٢٣٠] والنكاح حقيقة في العقد على المشهور ، بل جوز الإمام الشافعي رحمه الله الزيادة بخبر الواحد أيضاً؛ ولذا قال بأن قراءة الفاتحة فريضة في الصلاة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مع أن الحق سبحانه قال: ﴿ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِۚ ﴾ [المزمل: ٢٠].

وقال بعض العلماء: المسح ثابت بالكتاب أيضاً ، لأن قوله تعالى: ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ [المائدة: ٦] قرأ بالنصب والجر ، وكلاهما صحيح ، وقد عرف بفعل النبي ﷺ حمل الجر على مسح الخف ، والنصب على غسل الرجلين بلا خف.

(وفيه خلاف للشيعة) وكذا الخوارج ، والشيعة أنكروا المسح على الخفين وأوجبوا المسح على الرجلين عملاً بقراءة الجر وإنكاراً لقراءة النصب ، أو لأن الواو بمعنى مع وهو باطل؛ للأحاديث الصحيحة في إسباغ غسل الرجلين.

(وسئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين) السائل شريح بن هانىء قال: أتيت عائشة أسألها عن المسح على الخفين فقالت: عليك بابن أبي طالب فسأله؛ فإن كان يسافر مع رسول الله ﷺ فسألناه **(فقال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ، ويوماً وليلة للمقيم)** رواه مسلم والنسائي وابن ماجه ، وبهذا الحديث ظهر أن ما روي عن علي رضي الله عنه من إنكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقي.

(وروى أبو بكر رضي الله عنه) هكذا في نسخ الكتاب ، والصحيح: أبو بكرة بالهاء ، وهو صحابي من ثقيف ، واسمه نفيع بن حارث أو مسروح ، ولما حاصر النبي ﷺ حصن الطائف أمر أن ينادي بأن كل عبد نزل من الحصن فهو حر ، فنزل أبو بكرة من الجدار على بكرة ـ وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الحبل لإخراج الدلو من البئر ـ فكناه النبي ﷺ أبا بكرة ، وصحفه النساخ بحذف التاء ، فيزعم أنه أبو بكر الصديق رضي الله عنه ، ثم يقال: كيف قدم حديث عليّ رضي الله عنه على حديث أبي بكر رضي الله عنهما ، ويجاب بأن الحديث الفعلي أقوى من القولي ، وهذا السؤال ، والجواب: مع أنهما مبنيان

على الفاسد فاسدان أما السؤال: فلأن أمثال هذا التقديم لا تضر عند صحة العقيدة ، وأما الجواب: فلأنا نسلم أن الأول فعلي ثم لا نسلم الترجيح بل الأمر بالعكس؛ لأن الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام. **(عن رسول الله ﷺ: أنه رخص)** فعل ماض معلوم من الترخيص ، وفي كثير من النسخ: أنه قال «رخص» بلفظ المجهول الماضي ، وفي بعضها؛ أنه قال: «أرخص» بلفظ المتكلم المعلوم المستقبل ، وكلاهما للتصحيف **(للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوماً وليلة ، إذا تطهر)** قال بعض المحققين: ذكر صيغة التكلف والمبالغة؛ للإشارة إلى أن المراد الطهارة الكاملة **(فلبس خفيه أن يمسح عليهما)** في محل نصب على أنه مفعول رخص ، والحديث رواه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصححه الخطابي.

(وقال الحسن البصري) أحد عظماء التابعين: **(أدركت سبعين)** وفي بعض النسخ: أربعين ، والأول أصح **(نفراً من الصحابة يرون المسح على الخفين)** يحتمل أن يكون من الرأي بمعنى الاعتقاد ، وأن يكون من الرواية وكتب بواو واحدة من تصرف النساخ ، أو لأن أهل الخط يكتفون في مثله بواو واحدة ، ويرجحه ما قال النووي في «شرح مسلم»: قال الحسن البصري: حدثني سبعون من أصحاب رسول الله ﷺ: أن رسول الله ﷺ كان يمسح على الخفين.

(ولهذا) أي: لكثرة رواة حديث المسح ، وقيل: الضمير راجع إلى قول الحسن وهو تقصير بلا قاصر مع أنه خبر الواحد فلا يزاد به على الكتاب **(قال أبو حنيفة رحمه الله)** سيد الفقهاء: **(ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار)** أي: الدليل الواضح من الأحاديث ، وفي بعض النسخ: حتى جاءني فيه الدليل مثل ضوء النهار.

(وقال الكرخي) أبو الحسن من أعاظم علماء الأصول على مذهب الحنفية من فقهاء العراق: **(إني أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين؛ لأن الآثار)** أي: الأحاديث **(التي جاءت فيه في حيز التواتر)** أي: في مكانه ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر.

وقال القسطلاني في «شرح صحيح البخاري»: صرح جمع من الحفاظ بتواتره، وجمع بعضهم رواته فجاوزوا ثمانين منهم العشرة المبشرة انتهى؛ ولذا قال القاضي أبو يوسف: يكفر منكره.

(وبالجملة: من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة) إجماعاً من أهل السنة إلا أنها بدعة فسق عند بعضهم، وبدعة كفر عند بعضهم **(حتى سئل أنس بن مالك)** الظاهر: أنه هو أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله ﷺ، شرف بالخدمة وهو ابن ثمان أو تسع، وخدمه عشر سنين وقالت أمه أم سليم: يا رسول الله أنس خادمك فادع له، فدعا له بالبركة، فبورك له في الدين والدنيا؛ فمن الأول: كثرة رواية الحديث، ومن الثاني: أن نخله كانت تثمر في السنة مرتين، وكان من الأغنياء المكثرين، وأولاده يزيدون على المائة، وعاش أكثر من مائة سنة، انتقل من المدينة في خلافة عمر بن الخطاب إلى بصرة ليعلم الناس الدين، ومات بها سنة إحدى وتسعين رضي الله عنه، وربما يقع في القلب أن المسؤول مالك بن أنس صاحب المذهب الرابع **(عن السنة والجماعة فقال: أن تحب الشيخين)** أبا بكر وعمر رضي الله عنهما **(ولا تطعن في الختنين)** عثمان وعلي رضي الله عنهما، والختن: زوج البنت **(وتمسح على الخفين)** وهذا اهتمام بأمور الثلاثة، وإلا فليس علامات السنة والجماعة محصورة فيها، ولعل اختصاصها بالذكر لقصور المعاصرين أو الحاضرين فيها.

واعلم أن العلماء اختلفوا في أن الغسل أفضل أم المسح؟ على مذاهب: أحدها: أن الغسل أفضل؛ لأنه عزيمة والمسح رخصة وهو مذهب الشافعية، ومختار صاحب «الهداية».

ثانيها: أن المسح أفضل مخالفة للمبتدعة وهو مختار أحمد بن حنبل.

ثالثها: أنهما متساويان وهو مختار المجد اللغوي قال: لم يكن النبي ﷺ يتكلف نزعاً ولبساً بل إذا توضأ وهو غير لابسهما غسل، وإن توضأ وهو لابسهما مسح ولم ينزع.

(**ولا نحرِّم نبيذ التمر وهو أن ينبذ**) أي: يطرح، والنبذ بالفارسية: انداختن، وهذا التركيب كثيراً ما يستعمل، وفيه بحث لا يخفى ويجاب: بأن لا تجعل المضارع في تأويل المصدر في جميع المواضع بل في بعضها، والمشهور تقدير المضاف إما في المبتدأ أو في الخبر؛ أي: عمله أن ينبذ أو هو ذو نبذ (**تمراً وزبيباً**) هو العنب اليابس، وبالفارسية: مويز وهو مبني على أن مراد المصنف هو نبيذ التمر والزبيب كلاهما ولكن اكتفى بالتمر من باب ذكر الخاص وإرادة العام، ومن باب حذف المعطوف كقوله تعالى: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] أي: والبرد (**في الماء فيجعل في إناء من خزف**) بفتحتين الإناء من الطين المطبوخ، وبالفارسية: سفال، والجعل تفسير للنبذ فافهم. (**فيحدث فيه**) في الماء (**لذع**) بالذال المعجمة والعين المهملة: سوختن، وبالدال المهملة والغين المعجمة: كزيدن، وكلاهما صحيح، والمراد حدة الطعم، وفي بعض النسخ: فيحدث فيه نوع حموضة (**كما في القفاع**) بالضم والتشديد: شراب يتخذ من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة (**وكأنه نهي عن ذلك**) أي: النبيذ (**في بدء الإسلام**) أراد بدء غلبته وهذا بمدينة فلا يرد أن بدء الإسلام كان بمكة ولم يحرم بها خمر ولا نبيذ (**لما كانت الجرار**) بالضم جمع جرة بالفتح وهي إناء من الخذف وبالفارسية: سبو (**أواني الخمور**) الأواني. جمع إناء، والخمور جمع خمر؛ لأنها انواع تمرية وعنبية.

(**ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء**) في القرب إلى الله سبحانه تعالى (**لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة**) بخلاف الأولياء؛ فإن كثيراً منهم أزله الشيطان فأضله عن الإيمان كبلعم بن باعور، وبرصيصا الراهب، بل كفى إبليس عبرة للمعتبرين، واعترض عليه بقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢].

وأجيب أولاً: بأن المراد هم الأنبياء، وثانياً: بأن الأنبياء موصوفون بمجموع هذه الكمالات بخلاف الأولياء، وعندي: أن الكل سهو بل الآية في شأن يوم القيامة.

(**مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك**) إن قلت: قد صح مشاهدة الأولياء الملك؛ فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رأى جبريل عليه السلام ، وكذا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما؟

قلت: هذا نادر الوقوع ، ومع هذا كان من بركة اتباع النبي ﷺ.

إن قيل: ذكر المفسرون أن السامري الساحر رأى جبريل راكباً على الفرس عند غرق فرعون فقبض من تراب حافر فرسه فجعله في بطن العجل فصار له خوار.

قلت: الساحر يتخلق بأخلاق الشياطين وينصبغ بمزاجهم ، فيرى الملك كما يراه الشيطان ، وهذه رؤية مذمومة بخلاف رؤية النبي الملك.

(**مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام**) بقصر الهمزة ومدّها: الخلق مطلقاً ، وقيل: كل ما دبّ على وجه الأرض ، وقيل: الجن والإنس.

إن قلت: الولي أيضاً يرشد الأنام؟ قلت: إرشاد النبي أعظم من إرشاده أضعافاً مضاعفة ، بل لا يبلغ الولي الرشد إلا بإرشاد النبي ، ولا يكمل إلا بكمال متابعته والاستفاضة من جنابه.

(**بعد الاتصاف بكمالات الأولياء**) بعد بمعنى مع ، ويجوز أن يكون على ظاهره؛ لما تقرر من أن النبي قبل النبوة يكون ولياً (**فما نقل**) عن بعض الكرامية (**من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال**) لا يخفى أن الدليل المذكور لا يستلزم الكفر ، ولو استدل بالإجماع وكون أفضلية النبي من ضروريات الدين كان الحكم بالكفر صحيحاً ، ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة؛ زعم بعضهم أن علياً رضي الله عنه يساوي الأنبياء؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه».

وأجيب: بعد تسليم صحة الحديث أنه تشبيه لا تسوية ، وزعم بعضهم أنه أفضل من الأنبياء بعد نبينا ﷺ.

(نعم؛ قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي ﷺ متصف بالمرتبتين) والقطع **(بأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي)** اعلم أن بعض المشائخ الصوفية قدس سرهم بعد اتفاقهم على أن النبي أفضل من الولي اختلفوا في أن نبوة النبي أفضل أم ولايته؟ فقيل: الولاية أفضل بوجوه: أحدها: أنها توجه العبد إلى الحق سبحانه فقط، والنبوة توسط بين الحق والعباد.

ثانيها: أن تصرف التبليغ ينقطع بالموت، وتصرف الولاية لا ينقطع؛ فإن كمالات أولياء الأمة من آثار ولاية النبي بعد موته.

ثالثها: أن الولاية كمال باطني والنبوة كمال ظاهري، والكمال الباطني أشرف.

وقيل: نبوته أفضل من ولايته؛ لأنها صفة لا يشاركه فيها غيره، وبها يتفضل في قرب الحق سبحانه على غيره، وبهذا التحقيق ظهر معنى ما نقل عن بعض الصوفية: إن الولاية أفضل من النبوة، واندفع عنهم تشنيع العلماء.

نعم؛ الأفضل أن لا يطلق ذلك القول بل يقال: ولاية النبي أفضل من نبوته. إن قلت: قد حكى عن القطب الأعظم عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز أنه قال: خضنا بحراً وقف الأنبياء على ساحله.

قلت: أراد الأحوال التي لا يحسن صدورها عن الأنبياء كالوجد والرقص والشطحيات؛ فإن الحق سبحانه حفظ الأنبياء عنها بتوسيع بواطنهم، وكانت تجري فيها بحار العشق والذوق ولا يغلب عليهم الأحوال، والحكمة فيه أنهم أهل مكانة ورزانة وقدوة فحفظوا عمّا لا يستحسنه العوام.

(ولايصل العبد ما دام عاقلاً بالغاً إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) أي: مقام سقوطهما **(لعموم الخطابات الوادرة في التكاليف)** يعني: أن نصوص الأمر والنهي وردت عامة لكل عاقل بالغ في جميع أحوالهم، والقول بالسقوط إنكار لعمومها **(وإجماع المجتهدين على ذلك)** أي: على عدم السقوط، وخص المجتهدين إشارة إلى أن المعتبر هو إجماعهم.

(وذهب بعض المباحيين) بالضم جمع مباحي منسوب إلى المباح: وهم قوم أباحوا المحرمات من الخمر والزنا **(إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر)** ويقرب من هذا المذهب مذهب المرجئة، قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

(و) ذهب **(بعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر)** في كمالات الحق سبحانه، واستدل المباحية بقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] والجواب: أن المفسرين أجمعوا على أن المراد باليقين الموت، فالآية لنا لا علينا.

(وهذا كفر) لأنه إنكار للنصوص والإجماع **(وضلال؛ فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء خصوصاً حبيب الله ﷺ مع أن التكليف في حقهم أتم وأكمل)** فإنهم يعاتبون بترك الأفضل، بل كل من كان إلى الأنبياء أقرب، فالتكليف عليه أشد؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، وقال الإمام علي بن موسى الرضا: لِمحسننا ضعفان من الثواب، ولمسيئنا كفلان من العذاب، وقد فرض على النبي ﷺ الوضوء لكل صلاة، وقيام الليل وجاز له صوم الوصال بخلاف الأمة.

(وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب») لم يجد القاري الهروي لهذا الحديث تخريجاً مع حرصه عليه، وقال: روي في معناه حديث أبي سعيد عن النبي ﷺ قال: «إن الله إذا رضي عن العبد أثنى عليه بسبعة أصناف من الخير لم يعمله، وإذا سخط على العبد أثنى عليه بسبعة أصناف من الشر لم يعمله» رواه أحمد وابن حبان، ولا يخفى أن توافق الحديثين في المعنى غير مسلم. **(فمعناه: أنه عصمه من الذنوب)** أي: حفظه من أن يرتكب ذنباً **(فلم يلحقه ضررها)** لأنه فرع ارتكابها، وقال بعض الصوفية: معناه أن الذنوب لا تجره إلى الكفر، والعذاب الذي يعقبه الثواب الأبدي ليس بضرر.

إن قلت: قال في «تحفة البررة» عن الشيخ روزبهان الكبير المصري قال: قيل لي مرات: اترك الصلاة؛ فإنك لا تحتاج إليها فقلت: يا رب لا أطيق ذلك كلفني شيئاً آخر.

قلت: كان ذلك امتحاناً، ولكنه كان من المتمسكين بالشريعة فلم يخطىء.

إن قلت: نقل عن بعض العرفاء أن العرفان يسقط التكليف. أجيب: بأن المحققين منهم فسروا التكليف بالكلفة بمعنى المشقة، فالمعنى: إن العارف لا يجد من العبادة مشقة بل يتلذذ بها.

(والنصوص) جمع نص وهو في اللغة القطع، وفي اصطلاح أهل الشرع: كلام الله ورسوله ﷺ سمي به للقطع بصحة مدلوله **(من الكتاب والسنة)** من بيانية **(تحمل على ظواهرها)** أي: على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في أهل الإسلام **(ما لم يصرف عنها)** أي: عن الظواهر **(دليل قطعي)** من برهان عقلي أو إجماع أو نص قاطع **(كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية)** كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] **(ونحو ذلك)** كالمجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢] والدليل القطعي هو أن الجهة والجسمية تنافي الوجوب الذاتي، وقيل: قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١].

(لا يقال: هذه) أي: آيات الجهة والجسمية **(ليست من النص بل من المتشابه)** هذا السؤال مبني على معنى آخر للنص على مصطلح الأصوليين، قالوا: كلام الشارع بحسب ظهور معناه أربعة أقسام: ظاهر، ونص، ومفسر، ومحكم، فالظاهر: ما ظهر منه المراد بالنظر إلى صيغة اللفظ، والنص: ما كان أوضح منه لا من حيث اللفظ بل لأن المتكلم ساق الكلام لهذا المراد، فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ظاهر في الحل والحرمة، ونص في التفرقة بين البيع والربا؛ لأنه نزل رداً للكفار في قولهم: ﴿إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والمفسر: ما بلغ في الظهور إلى أن لم

يقبل التأويل كآيات حشر الأموات والتخصيص؛ كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، والمحكم: ما لا يقبل النسخ كقول عليه السلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة».

وأيضاً: كلام الشارع بحسب خفاء معناه أربعة أقسام: خفي، ومشكل، ومجمل، ومتشابه، فالخفي: ما لا يظهر المراد منه لعارضٍ غيرالصيغة، ولا يحتاج إلى التأمل الكثير؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإنها خفية في حق النباش، والعارض الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق، ثم يظهر بالتأمل القليل أن النباش أقل جناية من السارق؛ لأنه أخذ ما لا يحتاج إليه الأحياء فلا يقطع، والمشكل: ما يدرك معناه الخفي بعد تأمل كثير كقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرَا۟ مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٦] فهو مشكل؛ لأن القوارير من الزجاج، ثم يظهر بالتأمل أنها في صفاء القوارير وبياض الفضة، والمجمل: ما لا يتبين المقصود منه إلا ببيان الشارع؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فإن الصلاة في اللغة: الدعاء، والزكاة: النماء، وإنما عرف المقصود من بيان رسول الله ﷺ، والمتشابه: ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه كمقطعات أوائل السور عند جمهور السلف، وهو المختار وإن تكلم قوم منها بعقولهم، ومن المتشابه عند الجمهور هم: الآيات والأحاديث المشعرة بالجهة والجسمية وهو الأسلم وإن فسرها قوم بالحمل على المجازات.

(**لأنا نقول: المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام**) النظم من الثمانية المذكورة، والنظم في اصطلاح الأصول: لفظ الشارع، واختاروا النظم على اللفظ تأدباً لأن اللفظ طرح الشيء من الفم (**على ما هو متعارف عليه**) في غير أصول الفقه (**والعدول**) مبتدأ، خبره: الإلحاد (**عنها**) أي: عن الظاهر (**إلى معان يدّعيها أهل الباطن وهم الملاحدة**) جمع ملحد بالضم: وهم قوم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر، ومقصودهم إبطال دين الإسلام، وأصل هذا المذهب من اختراع مجوس فارس؛ فإنهم لما انقرض دولتهم بجهاد الصحابة أرادوا تضليل العوام بهذا المذهب، فأسقطوا

التكليفات من الصلاة والصوم ، وأباحوا المحرمات حتى نكاح المحارم فاتبعهم خلق كثير حتى حصل لهم شوكة عظيمة فقتلوا كثيراً من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم ، وروي أنهم لما أفسدوا بمكة قالوا: كيف قول ربكم: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فقال بعض العلماء: معناه من دخله فأمنوه ، ولهم ألقاب كثيرة فلقبوا بالإسماعيلية؛ لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق رحمه الله تعالى ، ولانتسابهم إليه ، وبالباطنية؛ لقولهم بالمعاني الباطنة ، وبالقرامطة؛ لأن من أكابرهم صمدان بن قرمط قرية بواسط ، وبالحرمية لاباحتهم المحارم ، وبالسبعية؛ لقولهم: إن الرسل سبعة: آدم ، ونوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد صلى الله تعالى عليهم وسلم ، والمهدي ، وأنه لا بد في كل زمان من سبعة يدبر الدين ، وبالباكية؛ إذ من رؤسهم بابك بأذربيجان ، وبالحمرة للبسهم الحمرة في زمن بابك ، أو تسميتهم المسلمين حميراً.

(وسموا بالباطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة) كقولهم: الجنة إراحة البدن عن تكليف الشرع ، والنار مشقة التكليف ، والوضوء محبة الإمام ، والغسل تجديد العهد معه **(لا يعرفها إلا المعلّم)** بكسر اللام أو فتحها وهو الإمام المعصوم المخفي عن عامة الخلق ، ويزعمون أن لهم رئيساً يأخذ العلم عن الإمام ويعلمهم ويسمونه الحجة **(وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية)** لدعواهم أن جميع ما فهمه العلماء من معاني النصوص غلط **(إلحاد)** هو في اللغة: الميل عن شيء إلى شيء ، ومنه: اللحد؛ لأنه مائل إلى جانب القبر **(أي: ميل وعدول عن الإسلام ، واتصال واتصاف بالكفر؛ لكونه تكذيباً للنبي ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة)** من وجوب الصلاة والصيام وحرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوها.

(وأما ما ذهب إليه بعض المحققين) وهم الصوفية كصاحب «الفتوحات المكية» والسلمي صاحب «حقائق التفسير» **(من أن النصوص محمولة على ظواهرها ، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك)** إلى الله سبحانه ، والجملة: نعت الدقائق **(يمكن التطبيق بينها وبين**

الظواهر المرادة) أي: لا تخالف الظواهر، وهذا نعت ثان للدقائق أو للإشارات. **(فهو من كمال الدين)** خبر لقوله: ما ذهب **(ومحض العرفان)** المحض بالفتح: الخالص، والعرفان بالكسر: معرفة الحق سبحانه ويصدقهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لكل آية ظهر وبطن» رواه محيي السنة؛ فمن ذلك: قولهم في قصة طالوت: إن الله تعالى أمرنا بجهاد النفس وهو كجالوت، وابتلانا بالدنيا وهو كالنهر فمن عبرها ولم يشرب منها أو قنع منها بغرفة خلص عنها وجاهد النفس وقتلها، ومن حرص عليها لم يشبع منها ولم يمكن العبور عنها.

ومنه: قولهم في قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢]: إنه إفناء لصفات البشر.

ومنه: قولهم في قوله تعالى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢]: إنه أمر بترك الدنيا والآخرة في حب الله سبحانه.

ومنه: قولهم في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]: إنه نهي عن التفكر في ذاته.

ومنه: قولهم في قوله تعالى: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠]: أمر بالفناء فيه، ومن راجع في صحفهم وجد العجائب.

(وردُّ النُّصُوصِ بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية) أي: غير المحتملة للتأويل **(من الكتاب والسنة)** أي: الحديث المتواتر **(كحشر الأجساد مثلاً)** فإن النصوص الواردة فيه بلغت من الوضوح حداً يأبى عن تأويلها باللذة والألم الروحانيين، وفي الكلام إشارة إلى كفر الفلاسفة، والمأول إنما يكون معذوراً إذا لم ينكر القطعيات الواضحة **(كُفْرٌ؛ لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله؛ فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا)** وهم الروافض **(كفر)** لأنه قد نزل في عصمتها آيات في أول سورة النور.

(واستحْلالُ المَعصيةِ) أي: اعتقاد كونها حلالاً **(صغيرة كانت أو كبيرة كُفْرٌ)** لأنه تكذيب الشارع **(إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي)** هو الكتاب والسنة

المتواترة ، فالأول: كالخمر ، والثاني: كوضع الحديث؛ فإن قوله عليه الصلاة والسلام: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» حديث متواتر؛ فما زعم بعض المتصوفة من جواز الوضع للترغيب والترهيب كفر ، وأما الإجماع ففيه خلاف وتفصيل ، والمذكور في الأصول الحنفية: أن الإجماع على مراتب: فالأقوى إجماع الصحابة مع تصريحهم بالحكم المجمع عليه ، وهو قطعي كالآية والخبر المتواتر ، ويكفر منكره ، ثم الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون ، ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف ممن سبقهم وهما كالحديث المشهور ، ويضلل منكرهما ويفسق ، ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبر الواحد يأثم منكره ولا يفسق؛ فالإجماع الأول قطعي ، والبواقي ظنية.

وفي «شرح مختصر الحاجب»: إنكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر إجماعاً ، وفي الإجماع القطعي مذاهب: أحدها: كفر ، ثانيها: ليس بكفر ، ثالثها وهو المختار: أن ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس يوجب الكفر اتفاقاً ، وإنما الخلاف في غيره ، والحق: أنه لا يكفر انتهى. ثم المختار أن المعصية أعم من أن تكون بعينها كأكل الدم أو بغيرها كأكل المسروق ، وقال بعضهم: لا يكفر باستحلال الحرام لغيره.

(**وقد علم ذلك فيما سبق**) حيث قال المصنف: والاستحلال كفر ، ولعل المصنف أعاده؛ لأن المذكور سابقاً استحلال الكبيرة.

(**والاستهانةُ بِهَا**) أي: بالمعصية ، والاستهانة: آسان دانستن (**والاستهْزَاءُ على الشَّرِيعَةِ كُفْرٌ؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب ، وعلى هذه الأصول**) أي: كفر المستحل والمستهين والمستهزىء (**يتفرع ما ذكر في الفتاوى**) أي: فتاوى علماء ما وراء النهر؛ فإنه المراد عند الإطلاق كالنجم للثريا ، و«الكتاب» لكتاب سيبويه (**من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فإن كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي**) كلحم الخنزير (**يكفر وإلا فلا بأن يكون حرمة لغيره**) كالأكل في نهار رمضان؛ فإنه حرام للوقت ، وكوطء الزوجة الحائض؛ فإنه حرام لعارض

الدم. (**أو قد ثبت بدليل ظني**) وهو المكروه التحريمي كأكل النخاع والخصية؛ فإنه ممنوع بخبر الواحد وهو ظني.

(**وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره**) وهو الصحيح؛ لأن الاستحلال في الوجهين تكذيب للشارع بلا فرق (**فقال: من استحل حراماً قد علم في دين النبي ﷺ تحريمه**) احتراز عن الحرام الذي لم يشتهر حرمته كالوشم وهو تأبير الجلد ثم وضع الإثمد ونحوه عليه ليبقى المحل ملوناً (**كنكاح ذوي الأرحام**) كالبنت والأم والأخت (**أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو خنزير من غير ضرورة**) متعلق بالشرب والأكل، والضرورة كالجوع المهلك والمرض الذي لا علاج له (**فكافر**) خبر لمن (**وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق**) أراد الاستحلال وما في حكمه كالاستهانة (**ومن استحل شرب النبيذ إلى أن سكر كفر**) فإنه وإن كان مباحاً عند أهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام قطعاً، وروي: أن رجلاً شرب النبيذ من سقاء عمر رضي الله عنه فسكر فحده فقال: إنما شربت من سقائك، قال: إنما ضربتك الحد لسكرك.

(**أما لو قال للحرام: هذا حلال لترويج السلعة**) الترويج: واج داون والسلعة: رخت؛ أي: ليرغب إليها المشتري (**أبو بحكم الجهل**) أو عدم العلم بكونه حراماً (**لا يكفر**) لعدم التكذيب (**ولو تمنى أن يكون الخمر حلالاً أو لا يكون صوم شهر رمضان فرضاً لما شق؛**) أي: صعب (**عليه**) الصوم (**لا يكفر**) وهكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقة من الحج والجهاد، أما لو قال ذلك تهاوناً بها فهو كفر، وعلى هذا يحمل ما قاله بعض الأئمة: أنه من قال عند مقدم رمضان: جاء الضيف الثقيل فقد كفر (**بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر**) والقاعدة: أن كل ما كان حراماً في شرائع جميع الأنبياء فتمني حلّه كفر، وما كان حلالاً ثم حرم فتمني حله ليس بكفر (**لأن حرمة هذا**) أي: الزنا والقتل (**ثابتة في جميع الأديان**) الإلهية (**موافقة للحكمة**) خبر ثان، وقيل: حال يعني: إن دوام الحرمة يدل على أن الحكمة الإلهية اقتضت الحرمة الأبدية مع قطع النظر عن الأزمان والأشخاص، بخلاف ما حرم بعد الحل كالخمر؛ فإن الحكمة اقتضت حرمته بالنظر إلى الزمان

والأشخاص ففي الأول: يكون المطلوب بالتمني تبدل الحكمة ، وفي الثاني يطلب تبدل حال الزمان والأشخاص ولا بأس فيه. **(ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل عظيم بربه)** والجهل بالله تعالى كفر ، وعندي في هذا الدليل نظر

(وذكر الإمام السرخسي في كتاب «الحيض»: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر) لأنه إنكار لقوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢] **(وفي النوادر عن محمد)** الإمام الرباني صاحب أبي حنيفة رحمهما الله تعالى **(أنه لا يكفر لاحتمال)** أن يكون للاستقذار لا للتحريم ، ويوافقه قول الإمام أبي يوسف فيمن حلف أن لا يطأ امرأته حراماً فجامعها في الحيض أنه لا يحنث ، وكذا قولهم: إن الزوج الثاني إذا جامع المطلقة بالثلاث في الحيض حلّت للأول.

(وهو الصحيح) وقال ابن رستم أحد الأئمة الحنفية: إنه إن استحل على زعم أن النهي ليس للتحريم لم يكفر ، وإن استحل مع العلم بأن النهي يفيد الحرمة كفر ، وعندي: أن هذا القول أعدل ، **(وفي استحلال اللواطة بامرأته على الأصح)** لأن تحريمها قياس على حرمة وطء الحائض ، والعلة الجامعة: التلوث بالقذر ، ولم يثبت بكتاب ولا بحديث متواتر ، والأحاديث المروية فيه ضعيفة كما نقله السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ، ولا بالإجماع؛ لأن مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والإمام مالك أنه مباح استدلالاً بقوله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢٣] ، وهذا القول وإن كان خطأ ظاهراً لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل.

(ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به) بالضرورة العقلية أو الدينية كالجهل والظلم والكذب والفقر والزوجة أو الولد ، أما وصفه بالجسمية والجهة فقيل: كفر ، وقيل: لا لأنه من النظريات الدقيقة نعم؛ من ذهب من المجسمة إلى أنه ثلاثة أشبار أو كسمك يتلألؤ ونحوه من الخرافات الباطلة فلا شك في كفره **(أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره)** كما يفعله كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلاثاً **(أو أنكر وعده أو وعيده يكفر ، وكذا لو تمنى أن لا يكون)** أي:

(لا يوجد نبي من الأنبياء على قصد استخفاف)أي: زعم أنه لا فائدة في بعثهم أو عداوة، وتخصيص القصد يدل على أنه ليس كفراً على الإطلاق كما إذا قاله عجزاً عن أداء التكليفات، ولكن عندي أن هذا التمني كفر على إطلاقه.

(وكذا لو ضحك على وجه الرضاء ممن تكلم بالكفر) أي: على سبيل استحسان الكفر، أما إذا كان الكلام مضحكاً بالاضطرار فلا كفر. هكذا قال بعضهم.

(وكذا لو جلس على مكان مرتفع) كجلوس الواعظين **(وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالوسائد)** جمع وسادة بالكسر بالفارسية: بالش، وهذا الكلام يحتمل وجوهاً: أحدها: أن يكون ضرب الوسادة بمعنى وضعها للجالس كقولهم: ضربت الخيمة.

ثانيها: أن يكون الضرب على حقيقته لإهانة الواعظ، ووتخصيص الوسادة بالذكر؛ لأن واقعة الفتوى كانت كذلك.

ثالثها: إن الشارح لعله خلط بين الروايتين: أحدهما: يضعون له الوسائد، والثانية: يضربونه بالمخراق فاختل كلامه، وعبارة «الفصول العمادية» هكذا: رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالمذكرين ومعه جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالمخراق كفروا جملتهم انتهى. والمخراق بالفارسية: تازيانه **(يكفرون جميعاً)** الجالس والسائلون؛ لاستخفافهم بالشرع، وفي «العمادية»: وكذا إذا لم يجلس على مكان مرتفع ولكن يستهزىء بالمذكرين والقوم يضحكون كفروا، وكذا من تشبه بالمعلم ويأخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزىء بالمعلم والقوم يضحكون كفروا جميعاً انتهى.

(وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله تعالى) قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: يكفر كفراً لما مر أولاً **(أو عزم على أن يأمره يكفر)** قال في «سير الأجناس»: يكفر بعزمه عليه **(وكذا لو لقن)** التلقين: آموختن **(لامرأته بكفر لتبين)** أي: لتنقطع والبين من الأضداد جاء بمعنى الوصل والانقطاع جميعاً **(من زوجها)** فإن أحد الزوجين إذا ارتد انقطع النكاح، وهذه حيلة معروفة؛ ولذا أفتى أبو القاسم

الصفار وأبو جعفر الهندواني والإمام إسماعيل الزاهد البخاري وبعض مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى أنه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعاً للاحتيال ، وعامة مشائخ بخارى وسمرقند أفتوا بالفرقة وقطعوا الاحتيال والجبر على النكاح بالزوج الأول.

ثم الدليل على كفر الآمر والعازم والملقن هو أن الرضاء بالكفر كفر ، ومن العلماء من لا يرى الرضاء بالكفر كفراً على إطلاقه بل إذا كان على وجه الاستحسان وهو مختار شيخ الاسلام خواهر زاده ، وقال: إذا أحب موت الظالم على الكفر لينتقم الله منه فليس بكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨].

(وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا: بسم الله) لاستخفافه باسم الله سبحانه ، وإن قال بعد الفراغ: الحمد لله فقيل: لا يكفر؛ لاحتمال أنه شكر على عدم الافتضاح.

(وكذا إذا صلى لغير القبلة) بلا ضرورة ولا نافلة سفر **(أو بغير الطهارة متعمداً)** يكفر لأنه استخفاف بعبادة الحق سبحانه وإن وافق ذلك ـ أي: الصلاة ـ القبلة لأن الأعمال بالنية ، ثم كفر المصلي إلى غير الكعبة منصوص عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله ، وقال ركن الإسلام علي السفيدي: لا يكفر ، وكلام شمس الأئمة الحلواني يدل على إنه يكفر إن فعل استهزاءً واستخفافاً ، وأما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مختار الفقيه أبي الليث والصدر الشهيد ، وقال الحلواني: لا يكفر ، وقال بعض المشائخ: من أحدث في صلاته واستحى ومضى في صلاته لم يكفر ، ولكن يجب ألا يقصد ركوعاً ولا سجوداً ، وأما الصلاة في ثوب نجس فكفر عند أبي الليث لا عند علي السفيدي.

(وكذا لو أطلق كلمة الكفر) أي: تكلم بها **(استخفافاً)** أي: على أن التكلم بها سهل لا بأس فيه **(لا اعتقاداً)** فإنه إذا اعتقدها فالكفر ظاهر لا يحتاج إلى الذكر ، ومن تكلم بها ولم يعلم أنها كلمة الكفر قال عامة المشائخ: إنه يكفر ولا يعذر بالجهل ، ومن قصد التكلم بغيرها فجرت على لسانه بلا قصد كمن

أراد أن يقول: أكلت فقال: كفرت قال محمد: يكفر؛ وقال بعضهم: لا يكفر وهو الصحيح عندي ، ثم قالوا: هذا الخلاف إنما هو في كفره عند الله تعالى ، أما القاضي فلا يصدقه في ذلك كذا في «العمادية» **(إلى غير ذلك من الفروع)** وقد بسطها أصحاب الفتاويات قالوا: ومن صدر عنه ما يوجب الكفر حبطت حسناته ووجب إعادة الحج وتجديد النكاح بعد تجديد الإيمان ، ولا يكفيه الإتيان لكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجديد الإيمان ولكن يجب على المفتي إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ، ووجه واحد يمنعه أن لا يحكم بالكفر كذا في «العمادية».

(واليأس من الله تعالى كفر) سواء كان في الحوائج الدنيوية أو الأخروية **(لأنه لا ييأس من روح الله)** بالفتح: رحمته **(إلا القوم الكافرون)** اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيۡـَٔسُواْ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يونس: ٨٧] **(والأمن من الله تعالى كفر؛ لأنه لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون)** مكر الله تعالى: هو أن يأخذ المجرم بالعذاب بغتة بعد إمهاله ، وهذا اقتباس من الآية ، وفي الاستدلال به خفاء؛ لأن الخسران لا ينحصر في الكفر ، والظاهر عندي: الاستدلال بأن الأمن تكذيب لنصوص الوعيد كما أن اليأس تكذيب بنصوص الوعد ، وأيضاً: الآيس ينكر قدرة الله سبحانه على الإحسان ، والآمن ينكر قدرته على البطش.

واعترض عليه: بأن أهل الجنة آمنون والكفر لا يباح أبداً.

وأجيب: بأنهم آمنون عن العذاب لا عن الجلال الإلهي ، وعندي: أن الكفر هو الأمن في دار التكليف ، وأما في الآخرة فلا ، كما أن استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله.

(فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى ، وأن المطيع في الجنة أمن من الله تعالى) أي: جزم العاصي بأن العاصي في النار يأس ، وجزم المطيع بأن المطيع في الجنة أمن **(فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً؛ لأنه إما آمن أو يائس)** لأنه إن كان مطيعاً اعتقد أن ثوابه

واجب على الله تعالى ، وأن عذابه محال ، وإن كان عاصياً اعتقد أن خلوده في النار واجب على الله تعالى ، وأن ثوابه محال ، والآيس بالياء : اسم فاعل من أيس مقلوب من يئس من باب علم ، ولم يعلوا آيس مع أن الياء متحرك وما قبلها مفتوح ؛ لأن الكلمة مقلوبة ولذا لم يقلب الياء في اسم الفاعل همزة ؛ لأنه تابع لإعلال الماضي **(ومن قواعد أهل السنة أنه لا يكفر)** مجهول من التكفير وهو النسبة إلى الكفر **(أحد من أهل القبلة)** معناه اللغوي : من يصلي إلى الكعبة أو يعتقدها قبلة ، وفي اصطلاح المتكلمين : من يصدق بضروريات الدين ؛ أي : الأمور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر ؛ فمن أنكر شيئاً من الضروريات كحدوث العالم وحشر الأجساد وعلم الله سبحانه بالجزئيات وفرضية الصلاة والصوم لم يكن من أهل القبلة ولو كان مجاهداً في الطاعات ، وكذلك من باشر شيئاً من أمارات التكذيب كسجود الصنم والإهانة بأمر شرعي والاستهزاء عليه فليس من أهل القبلة ، ومعنى عدم تكفير أهل القبلة : أن لا يكفر بارتكاب المعاصي ، ولا بإنكار الأمور الخفية غير المشهورة . هذا ما حققه المحققون فاحفظه .

(قلنا : هذا) أي : جزم المعتزلي العاصي بأن العاصي في النار والمطيع في الجنة **(ليس بيأس وأمن لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح ، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله)** والخذلان : ترك الحفظ والنصر **(فيكتسب المعاصي ، وبهذا يظهر الجواب عما قيل : إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ؛ ليأسه من رحمة الله تعالى)** ذكره إتماماً لكلام القائل ، وإلا فقد مر الجواب عنه **(ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن وذلك)** أي : ظهور الجواب عنه **(لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار)** على تقدير عدم التوبة **(يستلزم اليأس)** لأنه يعتقد أنه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم **(أن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال)** كما هو تفسير المعتزلة **(بناء)** علة للاعتقاد أو عدم إيمانه **(على انتفاء الأعمال)** بارتكاب الكبيرة ؛ فإن العمل عندهم يعم الفعل والترك **(يوجب الكفر)** خبر أن أي : لا نسلم أن هذا الاعتقاد يوجب الكفر ؛ أما عندنا فظاهر ؛ لأن

الأعمال عندنا خارجة عن الإيمان ، وأما عندهم : فلأن تارك العمل لا مؤمن ولا كافر .

(هذا) أي : خذ هذا ، أو تمّ هذا **(والجمع بين قولهم : لا يكفر أحد من أهل القبلة ، وقولهم : يكفر من قال بخلق القرآن أو استحالة الرؤية)** أي : رؤية الله تعالى في الجنة **(أو سب الشيخين أو لعنهما)** فعلان ماضيان معطوفان على قال ، أو مصدران معطوفان على خلق القرآن **(وأمثال ذلك)** ككفر من أنكر الحوض والصراط والميزان **(مشكل)** ورفع الإشكال بوجوه : أحدها : أن عدم التكفير مذهب الشيخ الأشعري وأتباعه من علماء الكلام وهو المروي في «الملتقى» عن الإمام الأعظم ، والتكفير مذهب الفقهاء فلا إشكال ؛ لعدم اتحاد القائل بالنقيضين .

ثانيها : أن الأدلة القطعية من الكتاب والسنة وإجماع السلف دلت على أن القرآن كلام الله تعالى ، وأن الرؤية واقعة ، وأن للشيخين رضي الله عنهما شرفاً عظيماً ؛ فمن أنكر أمثال ذلك فلا تصديق له فلا يكون من أهل القبلة .

ثالثها : أن التكفير تهديد وتغليظ وليس محمولاً على ظاهره .

(وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : «من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ») هذا كلام عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كما رواه الحاكم بسند صحيح ، ولعل الشارح نسبه إلى الشارع ؛ لأنه مذكور في ضمن الحديث المرفوع عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «من أتى كاهناً فصدقه بما يقول ، أو أتى امرأة في دبرها فقد بريء مما أنزل على محمد ﷺ» رواه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي ، أو لأن كلام الصحابي في غير المسائل الاجتهادية يحمل الرفع لكن كون التكفير مما لا يجري فيه الاجتهاد محل نظر .

(والكاهن : هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان) أي : عما سيكون في المستقبل **(ويدعى معرفة الأسرار)** كالدفائن وما في الضمير **(ومطالعة علم الغيب)** لو اكتفى على المطالعة أو العلم لكان أخصر لأنهما بمعنى واحد إلا أن

يراد بالعلم المعلوم **(وكان في العرب كهنة)** بالفتحات جمع كاهن **(يدعون معرفة الأمور)** أي: المغيبات **(فمنهم من كان يزعم أن له رئياً)** بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء: فعيل بمعنى مفعول من الرؤية؛ أي: رفيقاً من الجن يراه الرجال، قال الخيالي: قال في «الصحاح»: يقال: به رئي من الجن: أي: مس، والمعنى: أن له تعلقاً وقرباً من الجن انتهى، والصحيح: ما قلنا كما يظهر على من تتبع الاستعمالات والجوهري كثير الوهم **(وتابعة)** بالنصب على رئياً والتابعة: جنّي يتبع الرجل ويذهب معه أينما ذهب، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وقال صاحب «القاموس»: الجني تابع، والجنية تابعة، فالتاء للتأنيث. **(فيلقي)** الجن المسمى بالرئي والتابع، **(إليه الأخبار)** إما إلقاء الأخبار الحالية فظاهر؛ لأن الجني يسير في أقطار الأرض فيأتيه بما أبصر وسمع، وأما الأخبار المستقبلة فقد جاء في الحديث الصحيح في «البخاري ومسلم» وغيرهما: «أن الحق سبحانه يوحي إلى الملائكة بما قضى به من الأمور المستقبلة، فيتذاكرونه تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم قبل أن يصيبهم الشهاب، فيخلطون معه الكذب ويخبرون به الكهان، فيصدق الكاهن بالكلمة التي بلغته من السماء» هذا ملخص ما في الأحاديث، وهؤلاء كانوا يزعمون أن الجن تعلم الغيب وهو كفر؛ إذ لا يعلم الغيب إلا الله سبحانه كما في نصوص القرآن.

(ومنهم: من يزعم أنه يستدرك الأمور) أي: يدركها **(بفهم أعطيه)** ماض مجهول، وأحد الضميرين للفهم، والآخر إلى من الموصولة، وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر.

(والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية) وكذا الحالية الغائبة عن الحواس **(فهو مثل الكاهن)** فيكون كافراً، وكذلك يكون مصدقه كافراً، أما إذا زعم أنه يستدل بعلامات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر.

(وبالجملة: العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل للعباد إليه إلا بإعلام منه) بالوحي **(وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشاد)** عطف على إعلام

(**إلى الاستدلال بالأمارات**) أي: العلامات كأوضاع النجوم وأشكال الرمل، والأدلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء أو الهلاك والبحارين (**فيما يمكن ذلك فيه**) بخلاف ما إذا لم يكن الاستدلال عليه؛ فإنه لا يمكن معرفته إلا بوحي أو إلهام كالقيامة وأشراطها (**ولهذا**) أي: لما ذكر من أن العلم الاستدلالي ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه (**ذكر في «الفتاوى»**) أي: فتاوى علماء ما وراء النهر (**أن قول القائل عند رؤية هالة القمر**) هي دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق: (**يكون مطر**) أي: يوجد هذا مقول القول (**مدعياً علم الغيب لا بعلامته كفر**) أما إذا استدل بأن الهالة تدل على رطوبة الهواء، ورطوبة الهواء سبب أكثري للمطر فلا كفر.

واعلم أن للناس في مسألة الغيب كلمات غير منقحة، والتحقيق: أن الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضروري والعلم الاستدلالي، وقد نطق القرآن بنفي علمه عمن سواه تعالى، فمن ادعى أنه يعلمه كفر، ومن صدق المدعي كفر، وأما ما علم بحاسة أو ضرورة أو دليل فليس بغيب، ولا كفر في دعواه ولا في تصديقه على الجزم في اليقيني، والظن في الظني عند المحققين، وبهذا التحقيق اندفع الإشكال في الأمور التي يزعم أنها من الغيب وليست منه؛ لكونها مدركة بالسمع أو بالبصر أو الضرورة أو الدليل فأحدها: أخبار الأنبياء؛ لأنها مستفادة من الوحي ومن خلق العلم الضروري فيهم، أو من انكشاف الكوائن على حواسهم.

ثانيها: خبر الولي؛ لأنه مستفاد من النبي، أو من رؤية صالحة، أو من إلهام إلهي أو من النظر في اللوح المحفوظ، وهو ثابت من أهل الكشف وإن منعه بعض الفقهاء.

ثالثها: أخبار المحاسب بالكسوف والخسوف؛ لأنه بدلائل هندسية قطعية.

رابعها: أخبار المنجم والرمال؛ لأن النجم والرمل علمان استدلاليان منزلان عى بعض الأنبياء ثم اندرسا وخلط الناس فيهما، فمن استدل بقاعدة نبوية أصاب في الخبر.

خامسها: خبر الكاهن؛ لأنه مما يخبره الجن عن مشاهدة أو سماع عن الملائكة الذين عرفوا الكوائن المستقبلة بالوحي ، ثم نقول: قد نطق كثير من الأحاديث وأقوال السلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصدقهما ، وذكر غير واحد من المحققين أن التكفير خاص بمن يدعي علم الغيب أو زعم النجوم مدبرة بالاستقلال ، أو يزعم الجن عالمة بالغيب.

قلت: ومع هذا ليس الاشتغال بالنجوم والكهانة وتصديقها من فعل الصالحين ، ولا شك أن فيهما إخلالاً بعقائد ضعفاء المسلمين؛ لزعمهم أن المخبر عالم الغيب على أن الكاهن يصعب أن يسلم إيمانه لاستمداده من الشياطين ، فاحفظ هذا التحقيق؛ فإنه مِنن خواص مؤلفاتنا.

(والمعدوم ليس بشيء) اعلم أن من جملة ما اختلف فيه المعتزلة والأشاعرة مسألتين متعلقتين بالمعدوم: الأولى: أن الأشاعرة قالت: المعدوم ليس بثابت في الخارج ، وطابقهم عليه الفلاسفة ، وزعم المعتزلة أن المعدوم الممكن ثابت في الخارج وليس منفياً.

الثانية: أن الأشاعرة قالت: المعدوم لا يسمى شيئاً في اللغة والعرف، وقال المعتزلة: يسمى شيئاً، وكلام المصنف يجوز أن يكون بياناً للمسألة الأولى على أن الشيء مرادف الثابت ، وأن يكون بياناً للثانية؛ ولذا قال الشارح: **(إن أريد بالشيء الثابت المتحقق)** تفسير للثابت **(على ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت)** وهو مختار الشارح حيث قال في أول الكتاب: الشيء عندنا الموجود، والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة انتهى، ومنع بعضهم ترادف الشيئية والوجود وقال: هما متساويان في الصدق بلا اتحاد المعنى مستدلاً بأن يقولون: واجب الوجود ، وممكن الوجود ، ولا يقولون: واجب الشيئية ، وممكن الشيئية ، وبأن قولك: السواد موجود يفيد ، وقولك: السواد شيء لا معنى له؛ ولذا اختار صاحب «المواقف» و«التجريد» لفظ المصادقة بدل الترادف، ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب أيضاً تساوق بدل ترادف، والمساوقة: هو التصادق أعم من الترادف والمساواة، ويمكن أن يجاب بأنه لا يجب قيام أحد المترادفين مقام الآخر؛ لأنه يقال: صلى الله عليه، ولا يقال دعا عليه.

(والعدم يرادف النفي) فكل معدوم فهو منفي ، وإنما ذكر هذه القضية إتماماً للنقل وإلا فلا حاجة إليها **(فهذا حكم ضروري)** جزاء الشرط؛ أي: قول المصنف: المعدوم ليس بثابت حكم بديهي لا يحتاج إلى الدليل ، وقد ينبه عليه بوجوه: أحدها: أن الوجود عند الأشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات.

ثانيها: أن الذوات الممكنة المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم ، فلو كانت ثابتة في الخارج أبطلها برهان التطبيق.

ثالثها: أن العدم صفة نفي والموصوف بصفة النفي منفي ، واستحسن الآمدي هذا الوجه جداً ، واستقبحه العضد جداً لاتصاف الموجود بالمسلوب كزيد بالعمى.

رابعها: أن ثبوت المعدوم ينافي كونه مقدوراً؛ لأنه أزلي أما الوجود فعند المعتزلة حال؛ أي: لا موجود ولا معدوم ، والحال عندهم غير مقدور فيلزم أن لا يكون الصانع قادراً على شيء ولا موجوداً له **(لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج)** فإنهم زعموا أن الماهية قسمان: أحدهما: المنفي ويسمى المعدوم المحال والممتنع وغير الثابت كشريك الباري.

ثانيهما: الثابت ويسمى المتحقق والشيء ، وهو إما موجود كالشمس وإما معدوم ممكن كالحوادث الموجودة بعد سنة ، فالنفي عندهم أخص من العدم ، والوجود أخص من الثبوت ، واستدلوا على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه: أحدها: أن المعدومات متمايزة وكل متمايز فهو ثابت في الخارج؛ أما الصغرى: فلأن بعضها معلوم دون بعض ، وبعضها مقدور للبشر دون بعض ، وأما الكبرى فلأن التمايز فروع قبول الإشارة العقلية ، وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الإشارة إليه.

وأجيب: بأنكم إن أردتم التمايز في الخرج فالمقدمة الأولى ممنوعة ، أو في الذهن فالثانية ، وبالجملة: تمايز المعدومات وثبوتها كلاهما في الذهن لا في الخارج.

الثاني: أن المعدوم الممكن موصوف بالإمكان والإمكان صفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت.

وأجيب: بأن الإمكان ليس ثبوتياً بل أمر اعتباري سلبي؛ لأنه سلب الضرورة.

الثالث: أنا نحكم على المعدومات إحكاماً إيجابية صادقة والإيجاب حكم بثبوت شيء بشيء، وهذا فرع ثبوت المثبت له.

وأجيب: بأن الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم، ولنذكر تفريعاتهم على هذا: الأصل الأول: أن الذوات أزلية فهي غير مجعولة، وتأثير الجاعل إنما هو إخراجها من العدم إلى الوجود.

الثاني: أن الذوات متساوية في كونها ذاتاً وإنما اختلفت بصفاتها.

الثالث: قال ابن عياش: تلك الذوات في حالة العدم عارية عن جميع الصفات، وأورد عليه الثبوت والإمكان، وقال جمهورهم: موصوفة بصفات الأجناس فقط، وهي التي يقع بها اختلاف الذوات في الجنسية كالجوهرية والعرضية، وقال أبو يعقوب الشحام: موصوفة بكل صفة حتى قال: رجل معدوم ركب فرساً معدوماً بيده سيف معدوم وهو سفسطة.

الرابع: اختلفوا في أن الجوهر المعدوم هل يوصف بالتحيز؟ قال الشحام: نعم، وقال محققوهم: لا.

الخامس: اختلفوا في أن الذوات المعدومة هل توصف بالجسمية؟ منعه جمهورهم، وقال أبو الحسين الخياط: نعم.

السادس: اختلفوا في أن العدم صفة للمعدوم أم لا؟ منعه أكثرهم، وقال أبو عبد الله البصري: نعم.

السابع: زعموا أنا بعد العلم بأن للعالم صانعاً قادراً عالماً نحتاج إلى إثبات وجوده بالدليل؛ لأن الاتصاف بالصفات لا يدل على الوجود قال الإمام: هذه جهالة ظاهرة.

(وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي) بضم اللام وفتح الغين منسوب إلى اللغة **(مبني على تفسير الشيء بأنه الموجود)** وهو مختار أهل السنة **(أو المعلوم)** باللام ، وقد يصحف بالدال فيقع خبط عظيم ، ووجه التصحيف: مقابلة الموجود وهو مختار بعض المعتزلة ، والمعلوم يعم الموجود والمعدوم.

(أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه) وهو مختار جمهور المعتزلة ويعم الموجود والمعدوم ، وهذا التفسير أعم من السابق؛ لأن المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشتمل كثيراً من الذوات التي لم يتعلق بها علومنا ، وهذا سبب عدولهم عن المعلوم إلى ما يصح ، ويمكن تصحيح الأول بأن يراد العلم أعم من القديم والحادث ، ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم.

إن قلت: كان يكفيهم التعريف (بما يصح أن يعلم) بلا حاجة إلى قولهم: ويخبر عنه؟

قلت: لعلهم قصدوا به دفع ما يتوهم من أن المعدومات لا تصح أن تعلم إذ العلم نسبة لا بد لها من طرفين ، ووجه الدفع: أنا نخبر عن المعدومات مع أن الحكم على المجهول المطلق محال ، فثبت أنها معلومة.

(فالمرجع) أي: فالرجوع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير **(إلى النقل وتتبع مواد الاستعمال)** من القرآن والحديث وكلام فصحاء العرب ، وتفصيل هذا البحث: أن للعقلاء في تفسير الشيء أقوالاً: أحدها: مذهب جمهور الأشاعرة وهو أن كل شيء موجود ، وكل موجود شيء ، ولا يطلق الشيء على المعدوم إلا مجازاً مستدلين أولاً: بقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٦٧] أي: موجوداً ، وثانياً: بأن أهل العرف واللغة إذا قيل لهم: الموجود شيء قبلوه ، وإذا قيل: الموجود ليس بشيء أنكروه.

واعترض عليهم أولاً: بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] إذ لا قدرة على الموجود؛ لأن إيجاد الموجود محال. أجيب: بأن المحال هو

إيجاد الموجود بوجود سابق لإيجاد الموجود بوجود هو أثر هذا الإيجاد، واللازم هو الثاني لا الأول.

وثانياً: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣].

وأجيب: بأنه مجازياً بالنظر إلى ما يؤول نحو: «من قتل قتيلاً فله سلبه»، «ولقنوا موتاكم بلا إله إلا إلا الله».

وثالثاً: بقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] وأجيب: بأنه لما يؤول، وبأنه للمبالغة في إثباتها نحو: ﴿نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩].

ثانيها: مذهب بعض الأشاعرة أن الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجوداً وقت الإطلاق أو قبله أو بعده، وهذا أجود من الأول؛ إذ لا يرد عليه الآيات الثلاث، والأصل عدم المجاز، واحتج عليه القاضي البيضاوي بأنه في الأصل مصدر شاء، ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة، وبمعنى المفعول مرة، ولا شك في أن الشائي موجود وكذا المشيء؛ لأن المتبادر مشيء الوجود، ولأن العدم ليش بمشيء؛ ولذا يقال: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والمسألة خطابية يكتفى فيها بالظن.

ثالثها: مختار الجاحظ ومعتزلة البصرة: وهو أن الشيء هو المعلوم.

رابعها: أنه ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو مختار جمهور المعتزلة، ويلزم على القولين أن يكون المستحيل شيئاً وهو خلاف إجماعهم، ولعلهم ذهبوا إلى أن المستحيل لا يعلم، ولا يصح أن يعلم كما ذهب إليه قوم مستدلين بأنه لا صورة له في العقل أما الحكم في نحو قولك: اجتماع النقيضين محال فإنما هو على صورة أخرى على فرض أنها اجتماع النقيضين.

الخامس: قول أبي عياش: أنه القديم، وفي الحادث مجاز، ويدفعه كثرة استعماله في الحادثات نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، وأمثاله مما لا يحصى.

الثالث: قول هشام بن الحكم: أنه الجسم، ويدفعه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ـ ٢٤].

السابع: قول الجهمية: إنه الحادث، ويرده قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

لأن أصل الاستثناء الاتصال. هذا ملخص المذاهب، ولا يخفى على الخبير أن هذا المبحث مما لا يعظم جدواه؛ ولذا ترك الشارح تحقيقه، وأيضاً احتمال التجوز يوسع ساحته الاعتراضات؛ ولذا سكت عن ترجيح أحد المذاهب.

إن قلت: ما حمل المشائخ على إيراد هذا البحث اللغوي في كتب الكلام؟

قلت: كان أصل البحث هو أن المعدوم ثابت أم لا، ولكن لما استدل بعض المعتزلة على ثبوته بنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] انجرّ البحث إلى تحقيق معنى الشيء.

إن قلت: ما الفائدة في إثبات أن المعدوم ليس بثابت؟

قلت: له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين، ومنها: أن الماهيات مجعولة؛ وذلك لأنه لو قدم الذوات لم تكن مجعولة للمختار، ومنها: أنهم استدلوا على عموم قدرته تعالى بأن المصحح للمقدورية الإمكان، فنسبة الذوات الممكنة إليه تعالى كلها على السواء، فتخصيص البعض بالمقدورية ترجح بلا مرجح، وهذا الدليل موقوف على أن المعدوم ليس بشيء؛ فإن الذوات المعدومة المتمائزة كما زعمه المعتزلة جاز أن يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة؛ ولذا قال صاحب «المواقف»: إنها من أمهات المسائل الكلامية، ولكن إيراد المصنف هذه المسألة غير موجه؛ فإنه قد سلك مسلك قدماء المتكلمين في ترك الأبحاث الفلسفية، ولا حاجة له في المختصر إلى هذا الأصل.

(وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم؛ أي: صدقة الأحياء عنهم؛ أي: عن الأموات نفع لهم أي: للأموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً) علة خلاف أو حال؛

أي: متمسكين **(بأن القضاء لا يتبدل)** سواء سبق بالنعيم أو العذاب، وعلى الوجهين: لا نفع للدعاء والصدقة، والجواب بوجهين: أحدهما: أن الشارع الصادق أخبرنا بنفعهما فيجب الإيمان به وإن قصر العقل عن سر القضاء والقدر.

ثانيهما: أنه لو كان القضاء مبطلاً للأسباب لزم ترك الأسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة والتحرز عن السباع والأفاعي ولبس الدروع والأسلحة في الحروب والعلاج والاحتماء، بل الطاعات والتحرز عن المعاصي إلى غير ذلك من الأسباب التي فعلها النبي ﷺ وأمر بها.

وقد يجاب: بأن القضاء على قسمين: مبرم لا يتبدل، ومعلق يتبدل كالقضاء بأن زيداً إن دعا الله سبحانه للرزق رزقه، وإلا فلا، وعندنا فيه بحث؛ لأنه تعالى عالم من الأزل بكل ما يقع إجماعاً ففي المثال المذكور لا بد أن يكون عالماً بأنه يدعو فيرزق، أو عالماً بأنه لا يدعو فلا يرزق من غير ترد وشك، ثم لا بد أن يقع ما سبق في علمه بلا تبدل وإلا لزم أن ينقلب علمه جهلاً فالقضاء كله منزه عن التبدل وكل ما أوهم خلافه من كلام الشارع أو السلف فمؤول فاحفظه.

(وكل نفس مرهونة بما كسبت) دليل ثان لهم مقتبس من قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝ إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ﴾ [المدثر: ٣٨-٣٩] أي: كلهم محبوس بعمله إلا الصالحون والجواب: أن...[١].

(والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره) دليل ثالث مستنبط من قوله: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] وبيانه: أن الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا ينفعه، وأجيب بوجوه: أحدها: أن الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١] أريد إلحاق الأبناء بدرجة الآباء في الجنة وإن كانوا في الصلاح هكذا فسره النبي ﷺ.

الثاني: قال عكرمة: إنها خاصة بقوم إبراهيم وموسى عليهما السلام.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعله سقط من النساخ.

الثالث: قال الربيع بن أنس: أريد بالإنسان الكافر.

الرابع: قال الحسين بن الفضل: ليس له إلا ما سعى من طريق العدل، أما من طريق الفضل فيجوز.

(**ولنا: ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات**) فقد صح أن النبي ﷺ أتى مقبرة البقيع فاستغفر لأهلها، وقال: «أمرني جبريل بهذا». (**خصوصاً في صلاة الجنازة**) فإن أحاديث الدعاء فيها متواترة المعنى (**وقد توارثه السلف**) أي: أخذه التابعون عن الصحابة وأتباع التابعين عن التابعين كالمال المأخوذ بالوراثة فصار إجماعاً من الأمة في كل قرن منهم (**فلو لم يكن للأموات فيه**) أي: في الدعاء (**نفع لم يكن له**) أي: للدعاء، وقيل: للتوارث وهو قصور (**معنى، وقال عليه الصلاة والسلام: «ما من ميت يصلي عليه أمة»**) أي: جماعة (**«من المسلمين يبلغون»**) صفة ثانية أو حال (**«مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه»**) بلفظ المجهول من التشفيع؛ أي: قبلت شفاعتهم في حقه، والحديث رواه مسلم عن أنس بن مالك.

(**وعن سعد بن عبادة**) بضم العين منن أشراف الأنصار وهو الذي أرادت الأنصار أن يستخلفوه بعد النبي ﷺ، ولكنهم لما سمعوا حديث: «الأئمة من قريش» بايعوا أبا بكر رضي الله عنهم، وفي موته خلاف؛ فقيل: كان يومئذ محموماً فلما ازدحم الناس على بيعة أبي بكر مات سعد رضي الله عنه في الازدحام، وقيل: لم يبايع أبا بكر رضي الله عنه وخرج من المدينة حتى بال في حجر فقتله الجن، وقالت في ذلك شعراً:

قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ... رميناه بسهمين فلن نخطأ فؤاده

وعندي في صحة الروايتين نظر، والصحيح: أنه بايع أبا بكر رضي الله عنه وهو أعظم عند الله من أن يقتله الجن، وذكر صاحب «الفتوحات المكية»: أن النبي ﷺ أمره في رؤيا بعض الصالحين أن يمدح الأنصار سيما سعد بن عبادة، وأمر حسان بن ثابت الشاعر الصحابي أن ينظم مطلع القصيدة فقال حسان:

شغف السها وبمقلتي ومزاري ... فعلى الدموع معولي ومشاري

فأمر النبي ﷺ أن يأتي مقبرة كذا ويجد فيها رجل فيعطيه القصيدة ففعل الشيخ كما أمر ، والبيت الذي قاله في سعد قوله :

سعـد سليـل عبـادة افتخـرت بـه ... يـوم السقيفـة معشـر الأنصـار

(**أنه قال: يا رسول الله؛ إن أم سعد**) يريد نفسه (**ماتت فأي صدقة أفضل؟ قال: «الماء»**) ولعل هذا لقلة الماء في المدينة يومئذ (**فحفر بئراً وقال: هذه**) أنث لأن البئر مؤنث سماعي (**لأم سعد**) رواه أبو داود و النسائي ، (**وقال عليه الصلاة والسلام: «الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفيء**») الإطفاء: آتش أفسرد كردن (**«غضب الرب»**) رواه أبو الشيخ عن أبي هريرة رضي الله عنه ، وتقرير الاستدلال: أن الرد والإطفاء وقع عاماً فيعم الداعي والمتصدق وغيرهما والحي والميت.

(**وقال عليه الصلاة والسلام: «إن العالم والمتعلم**») أي: طالب العلم (**«إذا مرّ على قرية فإن الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً»**) هذا الحديث موضوع كما ذكره الحافظ جلال الدين.

(**والأحاديث والآثار**) في الفرق بين الحديث والأثر أقوال: اشهرها: أن الحديث ما روى عن النبي ﷺ ويسمى المرفوع ، والآثار ما روي عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف ويسمى الموقوف ، وقد يطلق الكل على الكل (**في هذا الباب أكثر من أن يحصى**) أما الأحايث فمنها: حديث أبي هريرة رضي الله عنه يرفعه: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية ، وعلم ينتفع به ، وولد صالح يدعو له»رواه مسلم. ومنها: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يرفعه: «يتبع الرجل يوم القيامة من الحسنات أمثال الجبال فيقول: أنى هذا؟ فيقال: باستغفار ولدك لك» رواه الطبراني ، ومنها: حديث ابن عباس رضي الله عنه يرفعه: «ما الميت في قبره إلا شبيه الغريق المتغوث ينتظر دعوة تلحقه من أب أو أم أو ولد أو صديق ثقة ، فإذا لحقته كان أحب من الدنيا ، وإن الله ليدخل على أهل القبور من دعاء أهل الأرض أمثال الجبال ، وإن هدية الأحياء إلى الأموات الاستغفار لهم» رواه البيهقي.

ومنها: عن محمد الباقر رضي الله عنه: أن الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا يعتقان عن علي رضي الله عنه بعد موته. رواه ابن أبي شيبة، ومنها: عن مالك بن دينار قال: دخلت المقبرة ليلة الجمعة فإذا أنا بنور مشرق فيها فإذا أنا بهاتف يقول: هذه هدية المؤمنين إلى أهل المقابر؛ قام رجل منهم في هذه الليلة فأسبغ الوضوء وصلى ركعتين وقرأ فيهما، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: ١]، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وجعل ثوابهما لأهل المقابر، فأدخل الله علينا الضياء والنور والفسحة، قال مالك: فلم أزل أقرؤها في كل جمعة، فرأيت النبي ﷺ في منامي يقول يا مالك: غفر الله لك بعد والنور الذي اهتديته إلى أمتي ولك ثواب وبنى الله لك بيتاً في الجنة رواه ابن النجار.

(**والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات؛ لقوله تعالى: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾**) تمام الآية: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠] وفيه وجهان من التفسير: أحدهما: أن الدعاء بمعنى العبادة بقرينة ما بعده، فالمعنى: اعبدوني أثبكم، ويعضده حديث نعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر: «إن الدعاء هو العبادة ثم قرأ» ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] رواه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي ومحيي السنة.

ثانيهما: أن الدعاء بمعنى السؤال والمراد بالعبادة الدعاء مجازاً من إطلاق العام على الخاص، أو نزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة، ويعضده حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم يسأل الله غضب عليه» رواه محيي السنة، وكلام الشارح مبني على هذا الوجه وهو المرجح المطابق لظاهر اللفظ، أما حديث نعمان فالحصر للمبالغة، ومعناه: أن الدعاء افضل العبادة كما جاء في حديث آخر: «الدعاء مخ العبادة» رواه الترمذي.

(**ولقوله عليه الصلاة والسلام: «يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم»**) كطلبه القدرة على السرقة أو القتل (**«أو قطيعة رحم»**) أي: قطعها كطلبه وقوع العداوة بين ذوي الأرحام (**«ما لم يستعجل»**) أي: في الإجابة، وقد ذكر المفسرون أن

موسى وهارون عليهما السلام طلبا هلاك فرعون فقال الله تعالى: ﴿ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾ فهلك فرعون بعد أربعين سنة ، وهذا حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: : «يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل﴾ قيل: يا رسول الله ما الاستعجال؟ قال: «يقول: قد دعوت ، وقد دعوت فلم أر يستجاب لي ، فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء» رواه مسلم كما في «المشكاة» ، والعجب مما ذكره علي القاري في تخريج أحاديث هذا الكتاب ناقلاً عن بعض الحفاظ أن قوله: «يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم» رواه أحمد والحاكم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، وقوله: «ما لم يستعجل» قطعة من حديث آخر رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(**ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إن ربكم حيي»**) بياء مكسورة ثم ياء مشددة على وزن فعيل من الحياء ، والمعنى يفعل فعل صاحب الحياء وإلا فحقيقة الحياء انكسار وانفعال لا يصح منه تعالى ، وهكذ التأويل في غضبه وضحكه وفرحه (**«كريم يستحيي من عبده إذارفع يديه إليه»**) للسؤال (**«أن يردهما صفراً»**) بالكسر الخالي يستوي فيه المذكر والمؤنث والمفرد والجمع؛ لأنه في الأصل مصدر والحديث رواه الترمذي وأبو داود عن سلمان الفارسي رضي الله عنه.

(**واعلم أن العمدة في ذلك**) أي: ما عليه الاعتماد في إجابة الدعاء (**صدق النية**) أي: العزم المحكم على الطلب كدعاء الغريق لأهل الساحل ، وفي الحديث: «إذا دعا أحدكم فلا يقل: اللهم اغفر لي إن شئت ، ولكن ليعزم» رواه مسلم.

(**وخلوص الطوية**) أي: القلب ، والظاهر أنه أراد حسن الظن بالله وقوة الرجاء بالإجابة ، ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه.

(**وحضور القلب**) مع الحق سبحانه بحيث لا يخطره عند الدعاء شيء آخر ، والمقصود من هذا الكلام هو الجواب عن إشكال مشهور وهو أنا نرى كثيراً من الدعوات لا تجاب بل يعد الإجابة من الخوارق مع أن الله تعالى لا يخلف الميعاد ، ورسوله ﷺ صادق ، وحاصل الجواب: أن حصول الإجابة

بلا تخلف مشروط بالخلوص والحضور وهذا قليل بل هناك شروط وآداب كثيرة ذكرها الجزري في أول «الحصن الحصين» منتخبة من الأحاديث الصحيحة ، ومن أوكدها : أكل الحلال ولبسه ، وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله طيب. . . » إلخ ، ثم «ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء: يا ربّ يا ربّ ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب لذلك» رواه مسلم وأحمد والترمذي.

(**لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة»**) أي: معتقدون أن الله لا يرد دعاءكم من فضله ، وقال بعض العلماء: وأنتم على حالة تستحقون بها الإجابة من رعاية الشرائط (**«واعلموا أن الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب الغافل»**) الظاهر التوصيف ويحتمل الإضافة (**«لاه»**) من اللهو تفسير لغافل ، والمراد بهما غير الحاضر مع الحق سبحانه ، والحديث رواه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه ، وفي بعض النسخ: واعلم أن الله لا يستجيب الدعاء ، وزعم بعض المحشين أنه من كلام الشارح ، وهذا وهم بل هو من الحديث.

إن قلت: قد يستجاب الدعاء مع فقد هذه الشرائط مع أن المشروط لا يوجد بدون الشرط؟

قلت: هي شروط لاستحقاق الداعي الإجابة بحيث لا يرد دعاؤه ألبتة ، وإن أجاب الله سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعي فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج.

واعلم أنهم ذكروا في جواب الإشكال وجوهاً غير ما ذكره الشارح: أحدهما: أن نصوص الإجابة قد أضمر فيها المشيئة بدلالة قوله تعالى: ﴿ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١].

الثاني: أنه ليس الإجابة حصول المقصود بل قوله تعالى: لبيك عبدي ، وهذا الجواب ليس بشيء لدلالة كثير من الأحاديث على خلافه.

الثالث: أن الإجابة هو أن يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لازم للدعاء؛ فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يرفعه: «ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن يعجل له دعوة، وإما أن يدخرها له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها»، رواه أحمد.

(واختلف المشائخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [غافر: ٥٠]) أي: ضياع استعير الضلال لعدم الإجابة؛ لجامع عدم الوصول إلى المطلوب.

وأجيب: بأن هذا دعاؤهم للخلاص عن العذاب الأبدي، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِى ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ ٱلْعَذَابِ قَالُوٓا۟ أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَالُوا۟ فَٱدْعُوا۟ وَمَا دُعَٰٓؤُا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [غافر: ٥٠] ويدفع: بأن اللفظ عام، وتقييده نسخ له بلا ضرورة **(ولأنه لا يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه لأنه وإن أقرَّ به)** وذلك لأن أكثر الفرق الضالة يعترفون بوجود الحق سبحانه **(فلما وصفه بما لايليق به)** كالشريك في العبادة والولد **(فقد نقض إقراره)** وهذا الدليل في غاية الضعف؛ أما أولاً: فلأن الوصف بما لا يليق به إنما يستلزم الجهل بصفاته تعالى لا الجهل بذاته، فكيف يقال: إنه لا يدعو الله سبحانه.

وأما ثانياً: فلأن الحكم في جواز الإجابة لا في استحقاقها فيجوز أن يجاب الكافر بلا استحقاق، إما رحمة من الله سبحانه أو ابتلاء كالحال في ترزيقه وتوسيع النعم عليه **(وما روي في الحديث: «إن دعوة المظلوم وإن كان كافراً يستجاب»)** رواه الإمام أحمد عن أنس بن مالك رضي الله عنه **(محمول على كفران النعمة)** أي: القصور في أداء شكرها، والكفران يعم الكفر والفسق والقصور في الطاعات وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر».

(وجوزه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ أَنظِرْنِىٓ﴾) أي: أمهلني بالحياة **(فقال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤] وهذه إجابة)**

وأجيب بوجهين: أحدهما: أنه سأل المهلة إلى يوم البعث ، ولعله أراد الحياة الأبدية؛ إذ لا موت بعد البعث فلم يجبه وأمهله إلى النفخة الأولى كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ۝ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴾ [الحجر: ٣٦-٣٨].

ودفع أولاً: بأنه أجاب بعض دعائه وكفى به حجة ، وثانياً: بأن يوم الوقت المعلوم هو يوم البعث ، ولا يلزم عدم موته لجواز أن يموت في أوله ثم يبعث في أوساطه ، وثالثاً: بأن نفختي الموت والبعث تقعان في يوم واحد ، وأيام الآخرة توازي ألوف السنين من الدنيا.

وثانيهما: إن معنى قوله: ﴿ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤]: إن إمهالك ثابت في قضائي لا أنها سبب دعوتك كما يدل عليه اسمية الجملة وتوكيدها.
وأجيب: بأنه خلاف أسلوب الكلام.

(وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم) وهو الشيخ الإمام إسحاق بن محمد إسماعيل بن زيد السمرقندي ، كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن ، وقالوا: لم يكن نظره من العرش إلى الثرى إلا إلى الله عز وجل وكان معاملته مع الخلق طلباً لحظوظهم دون حظه ، ويضرب له المثل في الحلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالمعاني الدقيقة الشريفة ، وقد دون العلماء نكات حكمته ، وكان شريك الشيخ علم الهدى أبي منصور الماتردي في العلم واصطحبا إلى أن فرق بينهما الموت ، وتوفي الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلاثمائة بسمرقند. **(وأبو نصر الدبوسي)**.

(وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة؛ أي: علاماتها) جمع شرط بفتحتين وهو العلامة ، والساعة القيامة إما لأن يوم البعث مع طوله كساعة عند الله تعالى ، وإما لأن البعث يقع في ساعة واحدة **(من خروج الدَّجَّال)** بتشديد الجيم مبالغة من الدجل وهو الخلط والتلبي سمي به؛ لأنه يخلط الباطل والحق ، وقد تواترت الأحاديث في خروجه وخوَّفت الأنبياء أممهم عن شره ، وهو يهودي أعور العين يسلطه الله سبحانه على الأرض امتحاناً للعباد ويدعي الألوهية ، ويظهر عنه استدراجات عظيمة فيقول للرجل: لو أحييت لك من

مات من أهلك فهل تؤمنون بأني ربكم؟ فيقول: نعم، فيأمر الشياطين بأن يتصوروا في صور الموتى ويؤمن به خلق كثير، فمن آمن به صار في سعة عيش وتنعم، ومن كفر به ابتلي بقحط شديد، ويدخل في كل قرية في أربعين ليلة إلا مكة والمدينة؛ فإن الملائكة تحفظهما، ثم يحاربه المسلمون بالشام وأميرهم المهدي خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله.

وهل الدجال موجود أو يتولد؟ فالصحيح هو الأول، وقد صح عن تميم الداري الصحابي رضي الله عنه: أنه ركب البحر فلعب الموج بالسفينة شهراً فنزلوا جزيرة فوجدوا إنساناً عظيم الجسد مقيداً فأخبرهم أنه الدجال، وأنه يخرج إذا أذن له في الخروج فأخبر تميم بذلك رسول الله ﷺ وصدقه النبي ﷺ في ذلك.

وقد صح أن يهودياً تولد بالمدينة يقال له: ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم يزل النبي ﷺ يخاف أنه الدجال، وقال أبو بكرة الثقفي: وجدت في ابن صياد وأبيه وأمه العلامات التي ذكر لنا رسول الله ﷺ في الدجال وأبيه وأمه، وكان عمر بن الخطّاب وابنه عبد الله وجابر الأنصاري يعتقدون أنه الدجال، وروي عنه أنه أظهر الإسلام وحج البيت وتاب ومات بالمدينة، وقال جابر: فقدناه يوم الحرة وهو يوم حارب أهل المدينة عسكر يزيد بن معاوية، وقيل: أخذته صاعقة وألقته في جزيرة، قال علماء الأحاديث: قصة ابن صياد مشكلة، ولا شك في أنه من جملة الدجالين، والله سبحانه أعلم.

(ودابة الأرض) قال الله سبحانه: ﴿ ۞ وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ﴾ [النمل: ٨٢] أي: إذا قرب وقوع ما وعدوا به من البعث، وقد نطقت آحاد الأحاديث وآثار الصحابة بأنها تخرج من عند الكعبة بعد تزلزل الأرض، وطولها ستون ذراعاً، ولها قوائم وجناحان فتسير في الأرض فلا يدركها طالب، ولا يعجزها هارب، فتبيض وجه المؤمن كأنه كوكب دريّ، وتكتب بين عينيه: مؤمن، وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينيه: كافر، وتخطم أنفه، وعن أبي الزبير قال: رأسها كالثور، وأذنها كالفيل، وقرنها كالأيل، وصدرها كالأسد، ولونها كالنمر، وقوائمها كالبعير، وبين كل مفصلين اثنا عشر ذراعاً، والحديث المرفوع في تفصيل أحوالها قليل.

وزعمت الشيعة أن الدابة علي رضي الله عنه يخرج قبل القيامة ويبعث معه الشيعة ويحشر له أبو بكر وعمر ومعاوية رضي الله عنهم وأهل السنة كلهم فيقتلهم بأشد العذاب ، ثم يملك الأرض هو والأئمة المعصومون من أولاده ألوفاً من السنين ويسمونه الرجعة ، ويذكرون في هذا الباب أقاويل عن جعفر الصادق رضي الله عنه كذب محض ، وبهتان عظيم.

(ويأجوج ومأجوج) بالهمزة أو الألف وقرأ بهما القرآن؛ فقيل: عربيان على يفعول ومفعول من أجّ النار: إذا اشتعلت ، ومنع صرفهما للعملية والتأنيث بتأويل القبيلة ، واختار الكسائي أنهما أعجميان وهما قبيلتان من أولاد يافث بن نوح عليه السلام كانوا يسكنون في الطرف الشرقي الشمالي من الأرض ، وأجسادهم عظيمة وأخلاقهم سباعية ، فكانوا يدخلون البلاد فيفسدون حتى قيل: كانوا يأكلون الناس ، فسدَّ ذو القرنين الملك طريقهم فحبسهم الله سبحانه وراء الجبل ، ويروى من كثرة تناسلهم ما يتحير به العقل ، وقد نطق القرآن مجملاً ، والحديث مفصلاً بأنه سيفتح طريقهم ، وذلك في زمن عيسى عليه السلام فيدخلون الأرض ويخربونها ويتحصن الناس في الجبال إلى أن يهلكهم الله سبحانه ، وقد صح في الحديث أنهم من أهل النار.

(ونزول عيسى عليه السلام من السماء) قد صح في الحديث: «أن عيسى عليه السلام ينزل من السماء إلى الأرض فيقتل الدجال ، ويكسر صليب النصارى ، ولا يقبل الجزية من الكفار ، ويجبرهم على الإيمان ، فلا يبقى على الأرض إلا دين الإسلام ، ويكثر المال حتى لا يقبل الصدقة أحد ، ولا يكون بين اثنين حسد وعداوة» والأحاديث في ذلك كثيرة متواترة المعنى ، وجاء في الحديث: «أنه يتزوج ويولد له ثم يموت فيدفن معي في قبري» رواه ابن الجوزي ، ولبعض الأئمة في هذا الحديث نظر ، واختلف الروايات في مدة مكثه في الأرض؛ ففي «صحيح مسلم»: سبع سنين ، وفي «مسند أحمد»: أربعين سنة ، وجمع الحافظ ابن كثير بين الحديثين: بأنه رفع إلى السماء وله ثلاث وثلاثون سنة ، ويمكث بعد النزول سبعاً ، فالمذكور في «مسند أحمد» ، هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول ، وقال السيوطي: كنت أجمع بذلك

ثم ظهر لي إن مكثه بعد النزول أربعون؛ لأن الحديث فيه رواه أحمد عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً وأبي هريرة رضي الله عنها موقوفاً ، والطبراني عن أبي هريرة وابن مسعود مرفوعاً ، وأبو داود وابن حبان عن أبي هريرة مرفوعاً ، وألفاظه نصوص مفسرة لا تحتمل التأويل؛ كقوله تعالى: «فينزل عيسى ابن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى في الأرض أربعين سنة إماماً وحكماً مقسطاً» رواه أحمد ، أما حديث: «سبع» فإنما رواه مسلم عن عبد الله بن عمر وحده ، وليس صريحاً في لبث عيسى؛ فإن لفظه هكذا: «فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلبه فيهلكه ثم يمكث الناس بعده سبع سنين ليس بين اثنين عداوة» ، ويحتمل أن يكون المعنى بعد موت عيسى عليه السلام ، وهذا هو الراجح كما يدل عليه (ثم) التراخي ، والمعنى: أن الناس بعد عيسى يلبثون مدة على سنن عهده ثم يتغيرون ، وجاء في رواية: «أنه يمكث خمساً وأربعين» رواه ابن الجوزي ، وفي سنده كلام ، وإن صح فلا ينافيه حديث: «أربعين» لأن النيف كثيراً ما يحذف عن العشرات ، فاحفظ هذا التحقيق فإنه نادر.

(وطلوع الشمس من مغربها) وجاء في الأحاديث أنه يقع قريباً من خروج الدابة إما قبله وإما بعده قبل نفخة الصور بزمان قليل ، وقد صح في أحاديث كثيرة أنه لا يقبل إيمان الكافر وتوبة الفاسق بعده ، وجاء في بعض الآثار: أن الليلة تطول جداً فيعرف أصحاب قيام الليل أنها لا تخلو عن حكمة ، فيعبدون الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوبة النور حتى تتوسط السماء فيموت كثيراً من الناس فزعاً ثم تغرب ، ثم يكون طلوعها على الحالة المعهودة ، والفلاسفة يأولونه بتغير الأحوال العلوية وهو مبني على أصولهم الفاسدة.

(فهو حق) خبر لقوله: ما أخبر **(لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق)** فيجب الإيمان بها **(وقال حذيفة بن أسيد الغفاري)** حذيفة بضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة تصغير حذفة ، وهي في اللغة: شاة صغيرة سوداء ، وأسيد بفتح الهمزة وكسر السين: صفة من أسد الرجل: إذا صار كالأسد ، والغفاري بكسر الغين المعجمة وتخفيف الفاء وتشديدها: غلط منسوب إلى غفار قبيلة

من العرب، وفيهم دعا النبي ﷺ بقوله: «غفار غفرها الله تعالى» رواه مسلم، وحذيفة له صحبة، ويكنى أبا سريحة بسين مهملة مفتوحة وحاء مهملة، وقال أبو عبيد في نسبه: حذيفة بن أمية بن أسيد **(اطلع)** بتشديد الطاء **(النبي ﷺ علينا)** أي: من فوق كما في رواية أخرى عنه قال: كان النبي ﷺ في غرفة ونحن أسفل منه فاطلع علينا... الحديث رواه مسلم **(ونحن نتذاكر فقال: ما تذكرون؟ فقلنا: نذكر الساعة فقال: «إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات»)** أي: علامات **(فذكر الدخان)** عن حذيفة قال: يا رسول الله ما الدخان؟ فتلا هذه الآية: ﴿يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: ١٠] يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث أربعين يوماً وليلة، أما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكمة، وأما الكافر كمنزلة السكران يخرج من منخريه وأذنيه ودبره رواه محيي السنة في «المعالم»، وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما و«صحيح البخاري ومسلم».

عن عبد الله بن مسعود أنه أنكر قصة الدخان إنكاراً شديداً، وفسر الآية بأن النبي ﷺ دعا على كفار قريش بالقحط فقحطوا سبع سنين حتى كانوا يرون ما بين السماء والأرض كهيئة الدخان من شدة الجوع.

(والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف) بالضم جمع خسف بالفتح: وهو أن يذهب الشيء في قعر الأرض كالغرق في الماء **(خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب)** أريد المشرق والمغرب بالنسبة إلى العرب **(وخسف بجزيرة العرب)** الجزيرة: الأرض اليابسة في البحر من الجزر وهو القطع سميت؛ لانقطاعها عن الماء وسمي العرب جزيرة لإحاطة البحر الأعظم بجنوبه، وبحر قلزم بغربيّه، وبحر عمان بشرقيّه، ونهر دجلة ونهر الفرات بشماله، وهذا الخسف يقع بالبيداء موضع بين مكة وبين المدينة؛ فإنه ثبت في الحديث المرفوع: «أن أهل مكة يبايعون خليفة راشداً وهو كاره للخلافة فيقصد عسكر من الشام ليحاربوه فيخسف بهم البيداء» كما رواه أحمد الحاكم.

(وآخر ذلك) أي: آخر العلامات العشر **(نار تخرج من اليمن)** اليمن: أرض وسيعة من العرب على جنوب مكة، وجاء في رواية: «تخرج من قعر عدن»

وعدن قرية من اليمن على ساحل البحر **(تطرد الناس)** الطرد: راندن **(إلى محشرهم)** أي: أرض الشام كما قد ثبت في الحديث: «أن المحشر بالشام» وفي رواية: «تنزل معهم إذا نزلوا» والحديث رواه مسلم في «صحيحه»، وأبو داود والترمذي والنسائي.

إن قلت: كيف يحشر بنو آدم والجن والحيوانات كلها بأرض الشام وهي أضيق من ذلك؟

قلت: يتوسع الأرض بقدرته تعالى.

(والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جداً، وقد روي أحاديث) مرفوعة إلى النبي ﷺ **(وآثار)** جمع أثر بفتحتين؛ أي: أقوال الصحابة والتابعين **(في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب)** ذلك **(في كتب التفسير)** علم يبحث عن معاني كلام الله سبحانه من الفسر وهو الكشف **(والسير)** بكسر ففتح: جمع سيرة بالكسر وهي الخصلة والعادة، وكتب السير: ما يذكر فيها أحوال الأنبياء واتباعهم الكبار **(والتواريخ)** جمع تاريخ، وأصله تعيين الوقت، وكتب التاريخ: ما يذكر فيها الوقائع الماضية والحوادث المستقبلة.

(والمجتهد) هو من يصرف الجهد ـ أي: الطاقة ـ لإدراك الحق الاعتقادي والعملي **(في العقليات)** أي: المسائل التي لا تثبت إلا بدليل عقلي غير مستنبط من الكتاب والحديث والإجماع كوجود الواجب، أو يمكن إثباتها بالعقل فقط كحدوث العالم، وأجمع الجمهور على أن المجتهد فيها يخطىء ويصيب إلا عبد الله بن الحسن العنبري والجاحظ المعتزليان؛ فإنهما زعما أنه مصيب، وليس مرادهما أن كلاًّ من القولين حق مطابق للواقع كما اشتهر عنهما فإنه جمع النقيضين، ولا يقول بنحوه إلا السوفسطائية، وهذان من أهل النظر، بل مرادهما أن المخطىء غير مأخوذ بالعذاب ولو كان مشركاً.

وأبطله أهل الحق بما ثبت من فعل النبي ﷺ وأصحابه وإجماع السلف من مقاتلة الكفار والحكم بخلودهم في النار من غير أن يفرقوا بين المجتهد والمعاند منهم. **(والشرعيات)** هي الأمور التي لا يستقل العقل بإثباتها **(الأصلية)** أي: العقائد وأصول الفقه كعذاب القبر وكون الأمر للوجوب

(والفرعية) أي: مسائل فروع الفقه كانتقاض الوضوء بالدم **(قد يخطىء وقد يصيب، وذهب بعض الأشاعرة)** هم أهل السنة نسبوا إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري، ثم لما خالفه علماء ما وراء النهر في المسائل وهم أتباع أبي منصور الماتريدي انقسم أهل السنة قسمين: الأشعرية أتباع الأشعري، والماتريدية أتباع الماتريدي، وبقي لقب الأشاعرة عاماً يطلق على الفريقين.

(والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعيات التي لا قاطع فيها) أي: ليس فيها دليل عقلي **(مصيب)** وفيه احتراز عما ثبت بقاطع كنكاح المتعة؛ فإن حرمته قد تثبت بالأحاديث الصحيحة والإجماع، فالقائل بإباحته مخطىء إجماعاً.

(وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة) من أفعال العباد **(حكماً معيناً أم حكمه)** تعالى **(في المسائل الاجتهادية ما أدى الله تعالى)** من التأدية، وهو التبليغ **(إليه رأي المجتهد)** فعلى الأول يكون المصيب واحداً، وعلى الثاني يكون كل واحد مصيباً **(وتحقيق هذا المقام: أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد، أو يكون وحينئذ)** أي: حين إذا كان الحكم معيناً قبل الاجتهاد **(إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل أو يكون، وذلك الدليل)** على الشق الأول **(إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة)** اعلم أن الاحتمالات أربعة: الأول: أنه لا حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما رآه المجتهد، وهو مذهب أكثر المعتزلة، فالحق على هذا متعدد.

الثاني: أن الحكم معين ولا دليل عليه بل الاطلاع على الحكم اتفاقي كالاطلاع على الدفينة، والمخطىء مأجور على التعب، وهو رأي طائفة من الفقهاء والمتكلمين.

الثالث: أن الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه دليلاً قطعياً، وهو مذهب بعض المتكلمين، واختلفوا في أن المخطىء هل يستحق العذاب؟ فقيل: نعم؛ لأن الدليل قطعي، وقيل: لا؛ لخفائه.

الرابع: أن الحكم معين والدليل عليه ظني، وهو مذهب المحققين كما قال الشارح.

(والمختار: أن الحكم معين وعليه دليل ظني إن وجده) أي: الدليل **(المجتهد أصاب)** في الحكم **(وإن فقده)** أي: لم يجده **(أخطأ والمكلف غير مجتهد بإصابته)** أي: إصابة الحكم **(لغموضه وخفائه؛ فلذلك)** أي: للغموض **(كان المخطىء معذوراً)** وذكر بعض المحققين هذا إذا لم يكن الصواب واضحاً، وإن وضح فهو معاتب بترك المبالغة في السعي **(بل مأجوراً)** كما في الحديث الصحيح.

(فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطىء ليس بآثم بخلاف) المذهب الثالث **(وإنما الخلاف في أنه مخطىء ابتداءً أو انتهاء؛ أي: بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً وإليه ذهب بعض المشائخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور)** ويستدل عليه بوجهين ضعيفين: أحدهما: إطلاق الخطأ في الحديث بلا تخصيصه بالحكم.

ثانيهما: أن النبي ﷺ شاور أصحابه رضي الله عنهم في أسارى الكفار يوم بدر فقال عمر رضي الله عنه: اقتلوهم، وقال أبو بكر رضي الله عنه: خذ الفدية وخلّهم، ففعل النبي ﷺ ما قال أبو بكر رضي الله عنه فنزل: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨]، فقال النبي ﷺ: «لو نزل العذاب ما نجا إلا عمر»، فلو كان المجتهد مصيباً من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب.

(أو انتهاء فقط؛ أي: بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه وأصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه) أي: قانونه **(مستجمعاً لشرائطه)** كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى في الشكل الأول **(وأركانه)** من الأصغر والأكبر والحد الأوسط **(فأتي بما كلف به من الاعتبار)** وذلك في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] فإن الآية آمرة بالقياس والاجتهاد **(وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق ألبتة)** لأن هذا خارج عن الوسع،

ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، وهذا مختار صدر الشريعة ، وقال: هذا ما قاله أبو حنيفة رحمه الله : كل مجتهد مصيب .

والحق عند الله واحد؛ فإن المجتهد لو لم يكن مصيباً في الدليل لم يصح هذا الكلام ، واستدل عليه بوجهين: أحدهما قصة داود وسليمان عليهما السلام؛ إذ سمي عمل كل منهما حكماً وعلماً ، لكن خص سليمان بإصابة المطلوب .

ثانيهما : أن تنصيف الأجر يدل على أنه مصيب من وجه دون وجه .

(والدليل على أن المجتهد قد يخطىء بوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾) ، قال الله تعالى : ﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ [الأنبياء: ٧٨] فقوله: داود منصوب بـ(أذكر) والظرف بدلاً منهما ، والحرث كان زرعاً أو عنباً، نفشت: تفرقت فيه وأكلته ليلاً، شاهدين: حاضرين، فحكم داود عليه السلام بالغنم لأصحاب الحرث وكان قيمتها على التساوي ، فقال سليمان وهو ذو إحدى عشر سنة: غير هذا أرفق بالفريقين وهو أن يدفع الغنم إلى أهل الحرث فينتفعوا بألبانها وشعرها، والحرث إلى أهل الغنم ليصلحوه حتى يعود إلى ما كان عليه ، ثم يرد كل منهما على الآخر فرجع داود إلى قوله .

(والضمير للحكومة) وهي معهودة وإن لم تكن مذكورة **(أو للفتيا)** بضم الفاء: الفتوى وهو جواب السائل وخص بالمسائل الشرعية: **(ولو كان من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة ؛ لأن كلاً منهما أصاب الحكم حينئذ وفهمه)** وليس هذا قولاً بالمفهوم المخالف ، بل احتجاج بأسلوب الكلام ، ثم الدليل مبني على أن الأنبياء عليهم السلام يجتهدون وأنهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو مذهب الجماهرة؛ لقوله تعالى : ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ وقصة فداء أسرى بدر ، ولكنهم لا يقرون على الخطأ؛ لئلا يفوت حكمة البعثة ، وخالف قوم في الأول؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤] وجماعة في الثاني؛ لأن الأمة مأمورة باتباعهم فيلزم الأمر باتباع الخطأ .

واعترض على هذا الدليل بوجهين: الأول: أنه يجوز أن يكون الحكمان بالوحي، والثاني ناسخاً للأول وإنما خص سليمان عليه السلام بالتفهيم؛ لأنه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل.

الثاني: أنه يحتمل أن يكون كل من الحكمين صواباً ولكن حكم سليمان أصوب.

(**الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى**) وإن كان تفاصيلها آحاداً، وقيد بالمتواتر؛ لأنها لو لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الأصول كذا في «التلويح»، وعندنا في بلوغها حد التواتر بحث، وكذا في قطعية الدليل الأول، وكذا في قطعية المسألة، والحق: أن المسألة ظنية يكفي فيها الظن ودون القطع خرط القتاد.

(**وقال عليه الصلاة والسلام: «إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة»**) وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ فقال لعمرو: «اقض بينهما» قال: أقضي وأنت حاضر؟ قال: «نعم على أنك إن أصبت فلك عشرة أجور، وإن اجتهدت وأخطأت فلك أجر» رواه الحاكم وصححه.

(**وفي حديث آخر جعل**) أي: جعل النبي ﷺ (**للمصيب أجرين، وللمخطىء أجراً واحداً**) وهو حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد» رواه البخاري، والجمع بين الحديثين: أن الأول من خواص المخاطب.

(**وعن ابن مسعود رضي الله عنه**) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بالمعجمة والفاء من قبيلة هزيل بن مدركة، وكان من عظماء الصحابة وفقهائهم حتى قال إمامنا أبو حنيفة رحمه الله: هو أفقه الصحابة بعد الخلفاء الأربعة، وأكثر مدار مذهب الحنفية عليه، وقال حذيفة: هو أشبه الناس برسول الله ﷺ في السيرة، وقال النبي ﷺ: «ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه»، وقال: «تمسكوا بعهده»، وقال: «لو كنت مؤمراً من غير مشورة لأمرت عليهم ابن أم عبد» وذكر

النبي ﷺ في النجباء والرقباء والأحاديث الأربعة للترمذي ، وكان يحمل نعل رسول الله ﷺ ووسادته وطهوره ، وكان يقول : ما من آية إلا وأنا أعلم بها أنها لم نزلت وكيف نزلت ، ولو علمت أن أحداً أعلم مني بكتاب الله لرحلت إليه ، وبالجملة : مناقبه لا تحصى ، مات بالمدينة سنة اثنين وثلاثين ، وما روي أن عثمان رضي الله عنه ضربه لامتناعه عن تسليم مصحفه فمن مفتريات الروافض .

(إن أصبت فمن الله تعالى) أي : من فضله وإرشاده **(وإلا فمن الشيطان)** أي : من قصوري في الاجتهاد وإزلال الشيطان ، وهذا الأثر رواه أحمد والترمذي والحاكم وصححاه ، **(وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات)** ومنها : أن عباس بن عبد المطلب رضي الله عنه قال بالعول في الفرائض ، وتبعه الصحابة رضي الله عنهم وأنكره ابنه ، وقال : والذي أحصى رمل عالج عدداً لم يجعل في شيء نصفاً وثلثين .

ومنها : أن ابن عباس رضي الله عنه قال : يحل نكاح المتعة ، فقال ابن الزبير : لو فعلت لرجمتك بحجارة دارك .

ومنها : أن زيد بن ثابت قال : الأب يحجب الأخوة كالابن وابن الابن والجد لا يحجبهم فقال ابن عباس رضي الله عنه : ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن كالابن ، ولا يجعل الجد كالأب ؟!

ومنها : أنهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى زوجها ؛ لأن المذكور في البقرة أن عدة المتوفى عنها زوجها : أربعة أشهر وعشراً ، وفي سورة الطلاق : أن عدة الحامل وضع الحمل ؛ فقال علي رضي الله تعالى عنه : عدتها أبعد الأجلين ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه : من شاء باهلته أن سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة .

ومنها : أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه منع أبا هريرة رضي الله عنه عن الإفتاء لما رآه يخطىء في الاجتهاد كثيراً .

(الثالث : أن القياس) هو إثبات الحكم في غير المنصوص اعتباراً بالمنصوص بسبب علة جامعة بينهما كإثبات الحرمة في الأفيون اعتباراً بالخمر

بسبب السكر وهو أعظم أبواب الاجتهاد (**مظهر**) للحكم الثابت عند الله تعالى **لا مثبت**) للحكم لأن الحاكم بالشرعيات هو الله تعالى (**فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى**) وإن لم يكن ثابتاً به صريحاً.

(**وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير**) فكذا الحق فيما ثبت بالقياس واحد، وفيه بحث أما أولاً: فلأن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر، وأما ثانياً: فلأن الدليل أخص من المدعى؛ فإن المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه.

(**الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام بين الأشخاص**) قيد بهذه الشريعة؛ لأن حال الشرائع السابقة غير معلومة، ويروى أن الأنبياء كانوا يبعثون إلى أقوام مختلفة بأحكام مختلفة في زمان واحد.

إن قلت: إنكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء، وعلى الأحرار دون العبيد، وإباحة الحرير والذهب للنساء دون الرجال إلى غير ذلك؟

قلت.... [1].

(**فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطر**) أي: المنع وهو يعم الحرمة والكراهة (**والإباحة**) حاصل الدليل: أن الأحكام الثابتة بالنصوص العامة لجميع الأشخاص، فالصلاة فريضة على كل شخص، والخمر حرام على كل شخص، وهكذا سائر الأحكام المنصوصة، فينبغي أن يكون الاجتهادية أيضاً عامة لجميع الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم أن يكون شرب المثلث مثلاً حراماً على كل شخص لفتوى الشافعيّ ومباحاً على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم اتصاف شربه بالحرمة والإباحة معاً، وهذا محال.

---

(١) بياض في الأصل.

(والصحة والفساد) فيلزم أن تكون صلاة الفجر إذا طلعت الشمس في خلالها صحيحة لفتوى أهل الحديث ، وفاسدة لفتوى الحنفية.

(والوجوب وعدمه) فيلزم أن يكون الوتر واجباً لفتوى الحنفية ، وسنةً لفتوى الشافعية ، ثم هذا الدليل محل نظر؛ لأن عدم التفرقة في الأحكام المنصوصة لا يستلزم عدم التفرقة في الأحكام الاجتهادية ، واختار بعضهم تغيير الدليل كالشارح في «التلويح» إلى وجه آخر ، وتقريره: لو كان كل مجتهد مصيباً لزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخص واحد إذا استفتى العامي مجتهدين حنفياً وشافعياً فأفتاه الأول بحل النبيذ ، والثاني بحرمته ، ولم يسبق عمل هذا العامي على شيء من الحل والحرمة حتى يلزمه الاستقرار عليه ولم يترجح أحدهما عنده حتى يقلده وحده فيكون النبيذ عليه حراماً وحلالاً معاً في الواقعي ، وهذا محال.

(وتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا «التلويح») تمسك القائلون بأن كل مجتهد مصيب والحق متعدد بوجوه: منها: أنه لو كان الحق واحداً لزم التكليف بما لا يطاق لأن المجتهد حينئذٍ يكون مأموراً بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك.

أجيب: بأنا لا نسلم أنه مأمور بدركه بل مأمور بالاجتهاد.

ومنها: أن المصلين يتحرون القبلة إلى جهات مختلفة ولا يؤمرون بالإعادة بعد ظهور القبلة إجماعاً.

أجيب: بأن الشارع جعل قبلة المتحري جهة تحريه؛ فقد روي أنه نزل في ذلك: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] **(في «شرح التنقيح»)** قيل: هو شرح «للتوضيح» لا «للتنقيح» والجواب: أنه شرح لهما معاً كما يظهر للناظر فيه ، ويشهد له كلام الشارح في خطبة«التلويح» فإنه قال ما حاصله: ألهمت أن أنصف الشرح بحيث يصير المتن مشروحاً ويزيد الشرح بياناً ووضوحاً.

(ورسل البشر) أي: أنبياؤهم من ذكر الخاص وإرادة العام ، والظاهر أن رأي المصنف مساواة الرسول والنبي كالشارح **(أفضل من رسل الملائكة)** هم

الذين يأخذون الوحي عن الله سبحانه ويبلغونه سائر الملائكة ، وفي التنزيل : ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [الحج : ٧٥] .

(**ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر**) أراد بهم الأنبياء والصلحاء ، أما الفساق فهم كالبهائم (**وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة ، أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر : فبالإجماع بل بالضرورة**) قال بعض المحشين : أراد الضرورة الدينية ؛ أي : لا يحتاج ثبوته إلى دليل في دين الإسلام (**وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة ، وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه : الأول : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم**) إشارة إلى الجواب عما قيل : إن السجود لا يدل على الأفضلية ؛ أما أولاً : فلأنه يجوز أن يكون السجود إلى الله سبحانه وآدم كالقبلة والمحراب ، فلا يلزم أفضلية ، وإلا لزم كون الكعبة أفضل من نبينا محمد ﷺ .

وأما ثانياً : فلأنه يجوز أن يكون السجود في عرف الملائكة كالسلام في عرفنا .

وأما ثالثاً : فلأنه يجوز أن يكون الأمر امتحاناً للمطيع والعاصي لا تكريماً لآدم عليه السلام .

(**بدليل قوله تعالى حكاية**) أي : عن إبليس نصب على التمييز أو الحال : ﴿ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ [الإسراء : ٦٢] هذا اعترض منه على الله سبحانه ومعنى أرأيت : أخبرني كما جرى به محاورة العرب ، والكاف : لتأكيد الخطاب ولا محل لها من الإعراب ، وهذا مفعول أول ، والموصول نعت له ، والمفعول الثاني محذوف ، والمعنى : أخبرني عن هذا الكلام الذي كرمت علي لم كرمته علي؟ واعترض بأنه يجوز أن يكون التكريم بوجه آخر غير السجود ، فلا يلزم إلا التكريم على إبليس فقط ، والجواب : أن سياق الكلام يدل على أنه السجود ، وقال سبحانه : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء : ٦٢] .

(﴿ أَنَا۠ خَيۡرٌ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ [الأعراف: ١٢]) دليل ثان على أن السجود للتكريم؛ وذلك لأن استدلال إبليس على خيرية نفسه في مقام المعارضة دليل على أن أمر السجود كان لخيرية آدم عليه السلام.

(**ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس**) فيه نظر؛ لأنه قول بالقبح العقلي، والأشعري لا يقول به بل مذهبه أنه لا يقبح من الله شيء، والجواب: أن الدليل إلزامي على المعتزلة والفلاسفة، أو مبني على مذهب الماتريدية من تنزيه الحق سبحانه عما يستقبحه العقل.

بقي في الدليل بحث من وجوه: أحدها: أنه يدل على تفضيل آدم فقط. وأجيب: بأنه لا قائل بالفضل.

ثانيها: أنه يدل على تفضيل رسل البشر لا على تفضيل عوامهم على عوام الملائكة.

وأجيب: بأن المدعى أن مجموع الأدلة تثبت المطلوبين لا أن كل واحد منهما مستقل في إثباتهما.

ثالثها: أنه لا يتم إلا إذا كان الأمر لجميع الملائكة وهو غير ثابت.

أجيب: بأن قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠] يدفع وهم تخصيص الأمر ببعضهم، وأما ما قيل: إن لله سبحانه ملائكة مستغرقة في مطالعة جماله وجلاله لا يعرفون آدم ولا غيره من المخلوقات، وأنهم لم يؤمروا بالسجود لآدم عليه السلام، وأنهم العالون المذكورون في قوله تعالى لإبليس: ﴿ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴾ [ص: ٧٥] فهو مدفوع بهذه الآية وإن ذكره بعض أهل الكشف.

(**الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان**) أي: لغة العرب، والمراد من له معرفة بأساليب كلامهم (**يفهم من قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ ﴾ الآية**) نصب بمحذوف؛ أي: تمم وهو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣١-٣٣] **(أن القصد منه إلى تفضيل آدم على نبينا وعليه السلام على الملائكة وإلى بيان زيادة علمه)** وبيان **(استحقاقه التعظيم والتكريم)** وقرر بعضهم هذا الدليل بأن آدم على نبينا وعليه السلام أعلم ، والأعلم أفضل؛ لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] ويورد عليه: أن لهم علوماً عظيمة أضعاف العلم بالأسماء لمشاهدة اللوح المحفوظ والأنظار والتجارب المتطاولة.

وأيضاً: لو تم لزم أن يكون الأعرف باللغات أفضل من غيره ، والذي اختاره الشارح من دلالة سياق الآية على التفضيل أفضل.

(الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾) الاصطفاء: بركزيدن (﴿ءَادَمَ وَنُوحًا﴾) قال الحاكم في «المستدرك»: سمي نوحاً؛ لكثرة بكائه ، واسمه عبد الغفار ، فعلى هذا نوح عربي من النوحة ، قال بعضهم: عجمي معناه الساكن واختلف في أنه قبل إدريس أو بعده؟ وقال ابن جرير: ولد بعد وفات آدم بمائة وستة وعشرين عاماً ، وقال ابن عباس رضي الله عنه: كان بين آدم ونوح عشرة قرون رواه الحاكم ، وفي الحديث المرفوع: «بعث الله تعالى نوحاً أربعين سنة فلبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً ، وعاش بعد الطوفان ستين سنة حتى كثر الناس وفشوا» رواه الحاكم في «المستدرك» والبشر بعده من نسله وحده قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ﴾ [الصافات: ٧٧] وذكروا أن العرب والفرس والروم من أولاد سام ، والحبش والسند والهند من أولاد حام ، ويأجوج ومأجوج والصقلاب والترك من أولاد يافث ، وهذه الثلاثة أبناء نوح عليه السلام وهو أول من جاء بالنسخ وحرمة نكاح الأخت.

(﴿وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ﴾) إسحق وإسماعيل ويعقوب ويوسف وسائر أنبياء بني إسرائيل ونبينا محمد ﷺ وعليهم. وإبراهيم قيل: اسم سرياني معناه أب رحيم ، وقال المؤرخون: كان ولادته بعد ألفي سنة من خلق آدم وعاش مائة وخمسة وسبعين ، وعن أبي هريرة رضي الله عنه: مائتان رواه الحاكم.

(﴿وَءَالَ عِمْرَٰنَ﴾) عمران: اسم رجلين صالحين أحدهما عمران بن يصهر وهو والد موسى وهارون عليهما السلام ، وثانيهما: عمران بن ماثان وهو والد

مريم أم عيسى عليه السلام كان بعد الأول بألف وثمان مائة سنة ، والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقرينة ما بعده وقيل : الأول .

(﴿ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٣٣] **والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك)** أي : مما دل عليه الآية **(بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)** يعني : ظاهر الآية يدل على تفضيل آل إبراهيم وآل عمران كلهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم ، لكن تفضيل العامة من أولادهما على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة ، وهذا مبني على أن التخصيص إنما وقع من الحكم الذي دل عليه الآية ، وقصربعضهم فحمله على التخصيص من بعض ألفاظها؛ وذلك إما تخصيص غير الأنبياء من آل إبراهيم؛ فيكون المراد أنبياء أولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة ، وإما تخصيص رسل الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ما سوى رسل الملائكة ، فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة .

(ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يكتفى فيها) فعل مجهول ، والظرف مفعول ما لم يسم فاعله **(بالأدلة الظنية)** جواب سؤال وهو أن العام الذي خص منه البعض يكون ظني الدلالة على ما تقرر في الأصول ، فلا يصح دليلاً على مسألة اعتقادية ، وحاصل الجواب : أن المسائل الاعتقادية قسمان : أحدهما : ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى ، وصدق النبي ﷺ .

وثانيهما : ما يكتفى فيها بالظن كهذه المسألة ، والاكتفاء بالدليل الظني إنما لا يجوز بالأول بخلاف الثاني .

إن قلت : قد ذم القرآن اتباع الكفار الظن في دينهم ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [يونس: ٣٦] واستدل به المتكلمون على أن الظن محظور في العقائد؟

قلت : المذموم والمحظور هو الاكتفاء بالظن تكاسلاً عن النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين ، وأما إذا قام الدليل الظني

على حكم فلا محذور في اعتقاده على حسب الظن ، بل يكون إنكاره محظوراً لكونه على خلاف الدليل .

(**الرابع : إن الإنسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق**) من العوق وهو المنع (**والموانع**) عطف تفسير (**من الشهوة والغضب**) الشهوة : قوة تجلب المنافع من مطعوم وملبوس ونحوهما ، والغضب : قوة تدفع المضار ؛ فمن آفة الأول جلب الحرام ، والثاني الإيذاء بلا حق (**وسنوح الحاجات**) السنوح بالضم : الظهور عطف على وجود أو الشهوة (**الضرورية الشاغلة**) أي : المانعة (**عن اكتساب الكمالات ولا شك أن العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف**) أي : الموانع (**أشق**) أي : أصعب (**وأدخل في الإخلاص فيكون**) أي : الإنسان (**أفضل**) من الملك ؛ إذ طاعتهم طبيعية كالتنفس للإنسان ، وهذا الدليل إلزامي لابتنائه على الحسن والقبح العقليين أما الأشاعرة : فيجوز عندهم الثواب الكثير على طاعة قليلة غير شاقة ، واستدل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلاة والسلام : «أفضل العبادات أحمزها» بالحاء المهملة والزاي المعجمة ؛ أي : أشقها ، وفيه نظر من حيث صحة الحديث ؛ إذ قال الزركشي : لا يعرف ، وقال ابن القيم : لا أصل له ، وقيل : هو من قول ابن عباس رضي الله عنه .

(**وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة**) كالقاضي أبي بكر الباقلاني ، وأبي عبد الله الحليمي ، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، والشيخ محيي الدين بن العربي صاحب «الفتوحات» (**إلى تفضيل الملائكة بوجوه : الأول : لإن الملائكة أرواح مجردة**) عن المادة ، أي : ليست أجساماً ولا قائمة بالأجسام (**كاملة بالفعل**) فإن الحكماء زعموا أن المجردات ليس بها كمال منتظر بل كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل ؛ لزعمهم أن الحدوث يستدعي مادة (**مبرأة عن مبادىء الشرور والآفات كالشهوة والغضب**) تمثيل للمبادىء ، وأكثر الأفعال القبيحة صادرة عن هاتين القوتين (**وعن ظلمات الهيولى والصورة**) أي : عن الصفات الجسمانية المشابهة بالظلمات في منعها عن مشاهدة الأسرار الإلهية (**قوية على الأفعال العجيبة**) كتحريك السحب

والرياح ، وإنزال الأمطار ، وإحداث الخسف والزلازل وتصوير الأجنة (**عالمة بالكوائن**) زعموا أن كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن فهو عالم بكل كائن؛ لأن العلم ممكن له ، وكل ممكن له مكون حاصل بالفعل (**ماضيها وآتيها**) بدلان عن الكوائن (**من غير غلط ، والجواب: أن مبنى ذلك**) أي: بناؤه (**على الأصول الفلسفية دون الإسلامية**) لأن الملائكة عندنا أجسام لطيفة وليست بمجردة ، فبطل ما فرعوا على التجرد ، ولو سلم التجرد فلا نسلم أن كل كمال ممكن فهو حاصل لها بالفعل وإنها عالمة بكل كائن ، وأيضاً: البحث إنما هو عن الأفضلية بمعنى أكثرية الثواب ، وكان الواجب على الشارح أن يذكره أيضاً؛ ليكون جواباً عن الكمالات المسلمة عندنا كالتبري عن الشهوة والغضب والقوة على الأفعال العجيبة ، ولكن تبع صاحب «المواقف» في الاكتفاء بما ذكر.

(**الثاني: أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾**) أحد مفعولي التعليم محذوف؛ أي: علم الوحي النبي ﷺ ملك شديد قواه وهو جبريل عليه السلام ، ومن قوته: أنه رفع مدائن قوم لوط على جناحه على السماء ، ثم قلبها ، وكان يصيح على أمم من الكفار فيهلكون في الحين.

(**وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ﴾**) أي: بالقرآن (﴿ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾) وهو جبريل؛ لأنه أمين الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص (﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣]) خص القلب؛ لأنه معدن العلم (**ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم ، والجواب: أن التعليم من الله تعالى ، وملائكته إنما هم المبلغون**) وإسناد التعليم إليهم مجازي ، وأيضاً: البحث في كثرة الثواب ، وأيضاً: كثيراً ما يفوق المتعلم على المعلم.

(**الثالث: أنه قد اطرد**) بتشديد الطاء: هو الوقوع على نهج واحد بلا اختلاف (**في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء**) نحو: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] ، وفي الحديث: «الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» (**وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب: أن ذلك**) أي: تقديمهم في الذكر (**لتقدمهم في الوجود**) كما في قوله

تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] إذ لولا رعاية التقدم في الوجود لكان تأخير السنة أولى **(أو لأن وجودهم أخفى)** لاحتجابهم عن الأبصار **(فالإيمان بهم أقوى)** أي: أصعب حصولاً من الإيمان بالرسل؛ لأن الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات **(وبالتقديم أولى)** والحاصل: أنه ليس علة التقدم هو الشرف كما زعمتم، ويجوز أن يكون التقديم؛ لتوقف الإيمان بالرسل على الإيمان بالملائكة؛ لأنهم المبلغون للوحي والأوامر والنواهي.

(الرابع: قوله تعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ ﴾) الاستنكاف: عاروننك داشتن، والمسيح: عيسى عليه الصلاة والسلام سمي به؛ لأنه كان يمسح المرضى فيعافون، أو لأن جبريل عليه السلام مسحه حين ولد، أو لأنه كان يلبس المسح، أي: الصوف (﴿ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ ﴾) أي: لا يستحيي عن العبودية (﴿ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ ﴾ [النساء: ١٧٢] **فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله)** من التركيبات **(الترقي من الأدنى إلى الأعلى يقال: لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال: السلطان ولا الوزير)** فثبت أن الملائكة أفضل من المسيح **(لا قائل بالفصل)** أي: بالفرق **(بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء)** أي: لا قائل بأنهم أفضل من عيسى عليه السلام وأقل فضلاً من باقي الأنبياء، فثبت فضلهم على الكل.

(والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع) بزعمهم **(من أن يكون عبداً لله)** بل قالوا: **(ينبغي أن يكون ابناً له؛ لأنه مجرد لا أب له)** تفسير للمجرد، وهذا غير التجريد الذي يقوله الفلاسفة في العقول والأرواح **(وكان يبرىء الأكمه)** الإبراء: تخليص المريض عن المرض، وقال ابن عباس رضي الله عنه: الأكمه: (من ولد أعمى) رواه ابن جرير، وفي روايته عنه قال: (الأكمه: الأعمى الممسوح العين) رواه ابن أبي حاتم، وزعم صاحب «الكشاف» أنه لم يكن في هذه الأمة أكمه غير قتادة بن دعامة التابعي المفسر، وقال مجاهد: الأكمه من يبصر بالنهار دون الليل رواه ابن المنذر **(والأبرص)** هو الذي على جلده بياض، قال أهل التفسير: وبعث في زمان الطب فأبرأ في

يوم خمسين ألفاً بشرط الإيمان **(ويحيي الموتى)** قال معاوية بن قرة: سألوه إحياء سام بن نوح فهتف فخرج أشمط ومات وهو شاب فسئل قال: ظننت أنها الصيحة رواه ابن أبي الدنيا، وكذلك أحيا عاذر صديقه وابناً لعجوز.

(بخلاف سائر عباد الله من بني آدم) فإنهم خلقوا من أب وأم ولم . . .[1].

(فرد) الله سبحانه **(عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك)** من العبودية **(المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى)** أي: في التجرد والأفعال العجيبة **(وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون بإذن الله تعالى)** صرح بذلك تحرزاً عن مذهب المتفلسفة القائلين بأن العقول موجدة خالقة **(على أفعال أقوى)** أي: أصعب، ووصف الفعل بالقوة مجازاً؛ لأن صاحبه قوي.

(وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى فالترقي والعلو) المفهوم من قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ **(إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال)** أورد عليه: أن وصف الملائكة بالمقربين يشعر بأن الترقي باعتبار القرب.

وأجيب: بأن المقربين من الملائكة هم أشد قدرة على الأفعال العجيبة من سائر الملائكة **(فلا دلالة على أفضلية الملائكة)** بالمعنى المبحوث عنه وهو أكثرية الثواب.

وههنا نكات شريفة: **الأولى**: قال صاحب «الفتوحات»: سألت النبي ﷺ في المنام فقال: الملائكة أفضل من البشر، قلت: إن سئلت عن الدليل فما هو؟ قال: صح عندكم أني قلت عن الله تعالى: «قال من ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه» وكم من ذاكر ذكر الله سبحانه في ملأ أنا فيهم، فذكره الله تعالى في ملأ خير من ذلك الملأ؛ وهو ملأ الملائكة، فما سررت بشيء كسروري بهذه المسألة.

وأجيب: بأن الكشف يحتمل الخطأ وليس بجيد، بل الحق في جواب ما قال بعض أتباع الشيخ الأكبر رحمه الله: إن هذا يدل على تفضيل الملأ على

---

(١) بياض في الأصل.

الملأ لا الأفراد على الأفراد ، ويجوز أن يكون للملأ النبوي عشرون ثواباً ، وللملأ الأعلى ثلاثون ، فيكون للنبي ﷺ وحده عشرة ، ولكل من الملأ الأعلى واحد.

الثانية: قال الإمام تاج الدين السبكي رحمه الله أحد كبراء الشافعية: من مات ولم يخطر بباله تفضيل الملائكة أو عكسه رجوت أن لا يسأله الله سبحانه عن ذلك ، وعن الإمام الأعظم: أنه توقف في هذه المسألة لتعارض الأدلة.

الثالثة: قال صاحب «المواقف»: لا خلاف في أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية ، وإنما النزاع في الملائكة العلوية ، وفسر السيد السند رحمه الله السفلية بالأرضية ، والعلوية بالسماوية ، ولكن بعض أدلة المعتزلة ينافي هذا الفرق.

الرابعة: قال الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في «التفسير الكبير»: انعقد الإجماع على أن نبينا محمداً ﷺ أفضل من الملائكة ، والخلاف فيمن سواه قيل: فيه نظر؛ لأن استدلال المخالف بقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥] و﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣] يدل على عموم الخلاف ، والجواب: أنه أراد إجماع أهل السنة؛ فقد حكى بعض الأكابر إجماعهم على أنه أفضل الخلق كلهم حتى الكروبيين والكعبة والعرش العظيم صلى الله عليه وآله وأصحابه ، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب.

تباركت يا من لا يخيبنَّ سائله ... وعمّ جميع الكائنات نوائلُه
لك الحمد من عبد العزيز بن أحمد ... بما رقمت هذا الكتاب أناملُه
وإني أخاف السهو فيه بعجلتي ... وأجدر فعل بالمزالق عاجله
وقال الإمام الشافعيّ محمّدٌ ... من الجنّة الفردوس كانت منازله
أبى الله عن تصحيح غير كتابه ... وكل كتاب غيره زلّ قائله
ولو نزّل القرآن من عند غيره ... لكان كثير الاختلاف مقاولُه
فأسألك اللهم ستر عيوبه ... إذا عرضت للناظرين مسائله
فلستُ على عقلي وعلمي بواثقٍ ... ولكن على فيض يدوم سلاسله
بضاعتي المزجاة خذها تكرماً ... وأوفِ لنا الكيل الوسيعَ مكائله

لقـد مسّنـي ضـرٌّ وجئتـك سـائـلاً ... وأنـت الـذي يغنـي الفقيـرَ نـوافلـه
وجـــودك بحـــرٌ ذاخـــرٌ متمـــوِّجٌ ... ولا ينتهـــي أنهـــاره وجـــداولـــه
وغـابَ عـن الغـوّاص غـايـةُ قعـره ... وقد شط عن نَيل السفائن ساحله
وأنـــت تعيـنُ العبـدَ خيـرَ إعـانـةٍ ... إذا انقطعـــت أسبـابـــه ووسـائلـه
ولـو لـم تـداركـه بفيـض مسلسـل ... لمـا كثـرت فـي كـل علـم رسـائلـه
ولـو لـم يُعنـه مـن جنـابـك عصمـة ... فتـــأليفـــه زُور وخبـــط دلائلـــه
فضـاعـف لـه يـوم الجـزاء ثـوابهـا ... كمـزرع حـب دام تنمـو سنـابلـه
وأنتَ حفيظ الكل عن شر حاسد ... وخصم لجوج يطمسُ الحق باطله
وصـل علـى خيـرِ البـرايـا محمّـدٍ ... كـريـم السجـايـا لا تُعـدُّ فضـائلـه
وأصحـــابـــه الأخيـــار طُـــرّاً وآلـــه ... وسَلِّـم بتسليـم يجـود هـواطلـه

تمّـت

فهرست الكتاب

مقدمة	٨
ترجمة عمر النسفى	٢٦
معرفة العقائد	٣٩
حقائق الاشياء	٥٩
اسباب العلم	٨٦
التصور و التصديق	٩١
الحواس الخمسة	١٠٢
خبر الواحد	١٣٥
الكلام فى الالهام	١٥٩
حدوث العالم	١٦٦
وجود الواجب تعالى و تنزيها تها	٢١٥
الكلام فى الصفات	٢٧٥
الكلام فى صفة الكلام	٣٠٤
الكلام فى التكوين	٣٣٢

الكلام فى الرؤية	٣٥١
الكلام فى خلق الأفعال	٣٦٩
الكلام فى الاستطاعة	٣٩٤
الكلام فى التكليف	٤٠٤
الكلام فى التوليد	٤١١
الكلام فى الأجل	٤١٥
الكلام فى الرزق	٤٢٣
الكلام فى الهداية والاضلال	٤٢٨
الكلام فى انه لا يجب على الله شىء	٤٣٦
الكلام فى المعاد	٤٤٢
الكلام فى الثواب و العقاب	٤٧٧
الكلام فى الايمان	٥٢٥
الكلام فى النبوة	٥٧٠
الكلام فى الامامة	٦٣٥
الكلام فى العقائد المتفرقة	٦٩٠